

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA TEORIE KULTURY
(KULTUROLOGIE)
Magisterské prezenční studium 2002

Klára Vysloužilová

**Environmentální problematika v kontextu západní kultury.
Nástin vybraných koncepcí**

Environmental Problems in the Context of Western Culture.
An Outline of Selected Conceptions

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Praha 2009

Vedoucí práce: PhDr. Jitka Ortová, CSc.

Velmi děkuji PhDr. Jitce Ortové, CSc. za odborné konzultace, cenné připomínky a čas, který mi při vzniku této práce věnovala.

Prohlašuji,

že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a uvádím v ní veškeré
prameny a literaturu, kterou jsem použila.

V Praze dne 21. 4. 2009

.....

OBSAH:

Úvod	5
1. Vývoj kulturně-historických specifik západní společnosti	7
1.1 Proměny západního světonázoru v perspektivě tří projektů H. Skolimowského.....	8
1.2 Podíl filosofie a vědy na stavu člověka a planety.....	20
2. Problematika souvztažnosti životního prostředí a životního stylu	25
2.1 K otázce harmonické koexistence člověka a přírody.....	26
2.2 Ohrožení lidské přirozenosti.....	31
2.3 K významu kulturní diverzity. Příklady nezápadních životních stylů.....	37
2.3.1 Východní kulturní tradice. Inspirace z Číny.....	40
2.3.2 Moudrost kultur přírodních národů.....	44
3. Změna západních paradigmat a formování nových východisek ve společenských vědách a filosofii. Vybrané kriticko-analytické studie	53
3.1 K roli modernity v dějinách západní společnosti.....	54
3.2 Ztracená jednota člověka a světa. Religiozita a environmentální problematika.....	58
3.3 Možnosti revitalizace vztahu člověka a přírody ve vybraných ekologicko-etických koncepcích.....	65
3.4 Filosofická reflexe ekologické situace.....	75
3.5 Soudobé mezinárodní iniciativy.....	88
Závěr	95
Resumé	97
Summary	98
Seznam použité literatury	99

Úvod

Tato práce je koncipována jako přehledová studie, jejímž předmětem je zkoumání západní společnosti jako specifické kulturní formy, která, přestože dosáhla značných úspěchů, v současnosti značně zproblematizovala svou existenci. Tato skutečnost je podle našeho názoru výsostným tématem kulturologickým, neboť naznačuje zanedbání primární lidské povinnosti trvale pečovat o základní charakteristiky kultury, která se ustavila jako „společný způsob života, tedy cítění, myšlení, chtění a konání, jehož důsledkem je společný „životní styl““ (Černý, 1991, s. 13) a vede nás k interdisciplinárnímu uchopení tohoto tématu. V našem textu využíváme poznatků různých společenskovědních disciplín, jejichž syntéza nám umožňuje nastínit současnou podobu západní kultury, její problematické vlastnosti a komplikované procesy, které v jejím rámci probíhají. Naším záměrem je prostřednictvím vybraných teorií a explanačních modelů nejprve přiblížit kulturně-historické kořeny současné situace, kriticky ji zhodnotit a představit možnosti budoucího vývoje v západním prostoru. K tomuto tématu přistupujeme primárně z hlediska soudobého ekologického ohrožení sítě života na Zemi, o jehož existenci jsme přesvědčeni, a které považujeme za prvotní a nejvýznamnější kontext úvah o povaze naší doby. Motivem naší práce je přesvědčení, že způsob jak s tímto fenoménem naložíme nejspíše rozhodne o krátkodobosti či trvalé udržitelnosti existence lidstva na naší planetě.

Metodologická východiska naší práce představují doktrína kulturního relativismu, přesvědčení o existenci kulturního archetypu, souboru vlastností společných všem lidem ve všech kulturách, respekt k fenoménu historicky vzniklé kulturní diverzity a uznání oprávněnosti a prospěšnosti existence kulturní plurality. Vymezení pojmu kultura, této základní kategorie kulturologických zkoumání znesnadňuje množství definic, které se jej snaží postihnout a odráží možnosti a metody vědních oborů, v nichž konkrétní zúžená pojetí vznikají. Kulturologický pohled vychází z trojúrovňového chápání tohoto pojmu, kde prvně lze kulturu vymezit jako univerzálně lidský fenomén, to, čím se člověk jako druh nejvýznamněji odlišuje od druhů ostatních; v další rovině se s kulturou setkáváme prostřednictvím rozmanitých forem sociokulturních systémů charakterizovaných jedinečnou konfigurací artefaktů, sociokulturních regulativů, idejí a norem; na třetí úrovni zjišťujeme kulturu jako produkt jednotlivce a jednotlivce jako produkt kultury v rámci tzv. osobnostní kultury; tyto dimenze se naší prací prolínají. Další neméně propracovaná klasifikace člení chápání kultury do dvou směrů; tím prvním je antropologické pojetí kultury jako ideačního

systemu. V tomto textu se přikláníme k možnosti druhé, kulturu chápeme jako specificky lidský adaptační mechanismus, systém, jenž člověku poskytl bezpečný prostor jeho dalšího vývoje, neboť se stal jeho nikou.

V úvodní kapitole naší práce se budeme věnovat dějinám západní filosofie a vědy, zaměříme se na ty aspekty jejich vývoje, které se zdály být jednoznačnými úspěchy na cestě k „ideální budoucnosti“. Jejich jednostranná orientace se však projevuje nečekanými vedlejšími účinky, které podobu budoucnosti, místo a úlohu člověka v ní značně znejistují. Svědčí o tom, že zanedbáním jedné a hypertrofií jiných prvků původně celistvé kulturní existence člověka ve světě došlo nejen k všeobecné krizi poznávací, orientační a hodnotové, ale především k narušení řetězce životních souvislostí nečekaného rozsahu.

Druhá kapitola je věnována zkoumání místa člověka v přírodě, povaze a proměnám jejich vztahu. Její základní myšlenka zdůrazňuje organické propojení a vzájemnou závislost - „těsnou spřaženost života a prostředí“, jejíž dlouhodobé nerespektování, pro Západ typické, znemožňuje trvalé zachování obyvatelnosti naší planety, jak naznačuje situace soudobé ekologické krize. V souvislosti s hledáním nového ukotvení člověka v přírodě a přírody v člověku představíme problematiku kulturní diverzity a naznačíme možnosti skryté v systémech moudré životní orientace vybraných nezápadních kultur, která pramení z respektuplné koexistence se světem.

Otázka změny paradigmat a vznik nových východisek, příznačný pro tušený příchod nové fáze dějin západní společnosti, je náplní třetí části práce. Postupně se věnujeme úloze modernity, tématu opomíjení religiozní sféry a možnostem její revitalizace v environmentálním kontextu, koncepcím usilujícím o redefinici etických norem ve vztahu člověka a světa, a oblasti filosofické reflexe ekologické krize. Dále představujeme některé konkrétní iniciativy, které vycházejí z hlavních myšlenek těchto návrhů a uvádějí je do praxe. Společným znakem těchto studií je přesvědčení, že pro porozumění postmoderní situaci člověka je důležité nejen disponovat výsledky jednotlivých vědeckých disciplín, ale především nalézt celistvý výkladový model kosmu, který by umožnil promyšlené vyvážení dosavadního jednostranného vývoje.

1. Vývoj kulturně-historických specifik západní společnosti

„Lidé platí za rozšíření své moci odcizením tomu, nad čím moc vykonávají“

(Horkheimer, Adorno, 1997, s. 25, přel. K. V.).

Hájena odedávna v pocitu vlastní výjimečnosti, hýčkána dosaženými úspěchy a toužící jít stále vpřed, výše a hlouběji, pyšníci se svými výsledky v odkrývání tajemství a snažící se naplnit vlastní domněle exkluzivní pověření beze zbytku dobýt místa dosud neznámá, zdá se nám, že západní kultura koření v evropské tradici přehlédla významný fakt, že vsadila vše na jedinou kartu - na výlučnou oddanost racionalitě a analytickému myšlení. Tak sice mohla dosáhnout nebývalých výkonů v oblasti vědy a techniky a otevřela dveře jejich pronikání do celého světa, pod jásavou vnější slupkou se však ukrývá rubová strana v podobě ztráty důvěry v poznání citové a intuitivní a ztráty těch nezbytných složek mechanismů sloužících zachování vlastní existence, které nelze změřit, zvážit a vypočítat. vzdalováním se vlastní přirozenosti a podmínkám přirozeného světa lidského života, ocitli se příslušníci moderního Západu v situaci mnohostranné krize společenské, hodnotové, orientační a ekologické odehrávající se na pozadí světa jako mechanismu.

Jak vypadá svět takto konstituovaný? Jaký je způsob jeho poznávání a jak je tento svět uchopován? Jak vypadají životy lidí v tomto světě žijících? Pro pojednání o „západním světonázoru“ otevřeme tuto kapitolu nejprve uvedením do obecného filosofického rámce - základními strukturujícími pojmy ontologie a epistemologie, které představují nejširší kontext našeho konkrétního zkoumání. Dotkneme se jednak oblasti ontologie, která zkoumá bytí, týká se různých forem jsoucnosti a jejich specifických projevů; a jednak oblasti epistemologie zabývající se poznáním a způsobem poznávání na straně druhé. Vztah mezi nimi lze vymezit konstatováním, že jedno je zrcadlovým obrazem druhého, epistemologie vyvolává to, co ontologie tvrdí a osvětluje to, ontologie pak obsahuje právě tolik, kolik je možno zjistit pomocí našich vědeckých epistemologií (Skolimowski, 2001). Kosmologie minulých i současných kultur jsou příznačným potvrzením této skutečnosti - to, co se v nich předpokládá a to, jak se to zkoumá, je spolu úzce spjato, poznávání je zároveň procesem konstituování světa. S tímto faktem je spojena problematická situace vznikající v případě, že příslušníci určité kultury žijí ve stavu, kdy se hlásí k jedné představě kosmu a snaží se ji udržet a zároveň mají používat kategorie chápání, které přísluší kosmu jinému. Lidé jsou pak nuceni žít rozštěpeně, hluboce cítí rozpor mezi oficiálním poznáním, které je jim předkládáno

a poznáním, které pocítují „v srdci“ a díky své intuici a které mnohem víc odpovídá světu kolem nich. Vzpomeňme historické okolnosti probíhajícího (nebo již „úspěšně“ dokončeného) podmaňování přírodních národů ve všech koutech světa, nebo kontext života obyvatel „rozvojových zemí“. Situaci tohoto druhu musí nyní čelit i sami lidé Západu. „Jsme v krizi, protože víme hluboko uvnitř sebe, že oficiální poznání, založené na mechanistické metafoře, se zhroutilo, nebo že se právě hroučí. Celá kultura instinktivně ví, že své staré paradigma přesáhla, že naše realita je bohatší a fantastičtější, než jsme si dovolili věřit“ (Skolimowski, 2001, s. 127). Z tohoto důvodu je bezesporu nejnaléhavější potřebou vytvořit nové paradigma pro uspokojivý výklad, porozumění a znovuzачlenění člověka ve světě a jak uvidíme, pravděpodobně k tomu také pozvolna dochází.

1.1 Proměny západního světonázoru v perspektivě tří projektů

H. Skolimowského

V této kapitole se budeme věnovat vzniku západního myšlení a jeho projevům, odrazům západní epistemologie v realitě. Pro přehledné objasnění nejvýznamnějších vlivů podílejících se na utváření západní myšlenkové tradice budeme postupovat podle koncepce „tří západních projektů“ Henryka Skolimowského (nar. 1930), které v západních dějinách dominovaly a ilustrují skutečnost, že „jednotlivé filosofie jsou vždy pokusem o racionální formulaci toho, jak daná doba sobě rozuměla...vyjadřují obecný rozměr dobové zkušenosti“ (Znoj, Sobotka, Major, 1991, s. 975). Jako první se objevil projekt „prométheovský“ zahrnující dobu od starověku zhruba do 16. století. V 17. století nastupuje projekt světský neboli „faustovský“ a dnes už rozeznáváme obrysy třetího „evolučního“ projektu, holistického a integračního. Termín projekt zde chápeme jako zastřešující pojem pro různá paradigmat, která se v jeho rámci vytvářejí a která mu slouží. Projekt představuje určitou „transraciální entitu“ (Skolimowski) a ti, kteří v něj věří, se jej také snaží rozumově obhájit. Jednotlivé projekty se vyznačují specifickým názorem na poznání; uvnitř příslušného projektu probíhají a uplatňují se různá paradigmat až do doby, kdy s ním přestávají být v souladu, starý projekt pak zaniká a rodí se nový.¹

¹Model střídání paradigmat v rámci zkoumání dějin a filosofie vědy předkládá Thomas S. Kuhn v práci *Struktura vědeckých revolucí* z roku 1996. „Za paradigma považují obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a jejich řešení“ (Kuhn, 1997, s. 10). T. Kuhn usiluje primárně o změnu ve vnímání a hodnocení všeobecně známých faktů, říká, že musíme přihlížet ke skutečnosti, že „každá vědecká revoluce proměňuje historickou perspektivu společenství, které tuto revoluci zakouší“ (ibidem, s. 11) a vědecké publikace porevoluční doby by měly tuto novou perspektivu zohlednit. „Vědecké poznání je stejně jako jazyk buď vnitřně společným

Koncepce definovaná střídáním projektů v průběhu dějin předložená H. Skolimowským v práci *Účastná mysl* z roku 1994 naznačuje, že západní poznání opsalo kruh, nebo spíše jakousi spirálu: od prvotní holistické jednoty presokratiků a Platóna přes období fragmentace a atomizace v empirismu k nově vznikající celistvosti vycházející z evoluční jednoty, která je určitou reminiscencí na původní řeckou filosofii (Skolimowski, 2001). Významným inspiračním zdrojem pro formování třetího západního projektu je mimo jiné potenciál východních myšlenkových tradic, zejména ty myšlenky, které jsou po tisíciletí filosofickým jádrem východní kultury. Pozorujeme, že aktuálně dochází k originálnímu propojování Východu a Západu, nikoliv tak, „že by jeden absorboval druhý, nýbrž tak, že oba svá předešlá východiska transcendovaly“ (Skolimowski, 2001, s. 84). V západním prostoru se výstupům ze setkávání a interakce těchto velkých myšlenkových systémů dostává nových souvislostí a významu.

Již první, řecký prométheovský projekt poukazuje na skutečnost, že západní kultura je dědicem různých tradic. Mezi konstitutivní prvky naší kultury patří nepochybně organizující síla řeckého myšlení, které nacházíme v základu našeho rozumu, vnímání a způsobu uspořádání kosmu. Řecké myšlení se neobjevilo znenadání, je pokračováním homérské tradice, u kořene utváření našeho západního myšlení nalézáme „transformaci homérské kultury na sókratovskou“ (Skolimowski, 2001). Základní forma racionalizace starých Řeků homérského období byla založena na mýtu. Mýtus jako nástroj výkladu světa a jemu odpovídající kosmologie jsou střídány v 6. - 5. století př. n. l., kdy se zrodil řecký logos a byly objeveny nové dimenze rozumu. Přechod od mýtu k logu umožňuje nebývalý rozvoj filosofie, vědy, umění, společenských a politických institucí; vzniká radikálně nová forma chápání a zároveň se vytváří nová realita. Jde o revoluční okamžik v dějinách intelektu, „řecký člověk žil, tj. vnímal, cítil, myslel, poznával, jednal rozumně, rozumem a s rozumem“ (Černý, 1991, s. 16). K vyčerpání řecko-římského cyklu dochází již kolem 5. století n. l., přestože římská civilizace po začlenění řeckého logu do své kultury dosáhla ještě značných úspěchů. Právě toto obdivuhodné „duchovní dobytí římských dobyvatelů přemoženými Řeky“, jak je nazývá H. Skolimowski, a následné spojení řeckého logu s římskou mocí umožnilo jeho rozšíření do celého světa. Podívejme se podrobněji k jakým událostem na cestě od mýtu k logu došlo.

Někteří autoři soudí, že již při zrodu filosofie tradičně vymezovaném vystoupením filosofů antického Řecka 7. - 5. století př. n. l. došlo k zanedbání podstatné skutečnosti, že dlouhé

vlastnictvím skupiny, nebo není ničím. Máme-li je pochopit, budeme muset poznat zvláštní charakteristiky skupin, které je vytvářejí a používají“ (Kuhn, 1997, s. 206).

věky před vystoupením „prvních filosofů“ byla mysl lidí formována mýtem, jeho rozmanitými představami a složitými strukturami. „Mytický obraz světa měl po věky - věky mnohem delší než celá pozdější doba historická - v hlavách lidí totéž centrální místo, o které pak usilovala filosofie“ (Machovec, 2006, s. 62). Můžeme ho považovat dokonce za jakousi „protofilosofii“, protože obsahoval ústřední otázky smyslu lidského života a otázky postavení jedince vůči společenství, které jsou později předmětem filosofie. Mýtus je modelem zvládání typických životních situací, „dává lidem jakési pokyny co do všeobecné orientace v životě, učí je uvažovat v širších a hlubších souvislostech a vztazích, než jaké denně vytváří bezprostřední život lidského individua a lidské pospolitosti“ (ibidem, s. 64). Podstata úspěšnosti mytických příběhů spočívá podle M. Machovce především v tom, že člověk sám sebe snadno identifikoval s mytickou postavou, která vykazovala lidské slabosti, utrpení, prožívala úspěch i nezdary, musela se v životě potýkat s ostatními i se sebou samým. Životní osudy mytických hrdinů skýtaly jedinci bezděčné poučení, mravní modely a návody pro zvládání vlastních životních situací a co je neméně důležité, v období převahy mýtů se člověk cítil ve světě „doma“, mezi světem a domovem nebylo zásadního rozporu (Machovec, 2006).

Přibližme v této souvislosti zkoumání mýtu v koncepci francouzského antropologa a filosofa Rogera Cailloise (1913 - 1978), který je přesvědčen o obrovském významu mytologických systémů, nutnosti teoreticky je uchopit a porozumět jim.² Mytické situace interpretuje jako projekci psychologických konfliktů a mytického hrdinu jako projekci samotného jedince zmítaného těmito konflikty, které jsou kulturně podmíněné a mění se v závislosti na typu společnosti, k níž jedinec patří. Jsou výsledkem tlaku, jímž společnost působí na jeho základní tužby, pro jedince je těžké se od nich osvobodit, neboť by to znamenalo spáchat čin, který společnost zavrhuje; v Cailloisově výkladu nakonec stojí člověk ochromen před zakázaným činem a jeho provedení, překročení společenských zákazů svěří hrdinovi (srov. Caillois, 1968). Zároveň však jedinec potřebuje čin pro skutečné ztotožnění s hrdinou, proto bývá mýtus nejčastěji doprovázen obřadem. Porušení zákazů se může stát pouze v mýtu a obřad do něho jednotlivce uvádí. Obřad realizuje a dovoluje prožívat mýtus,

²R. Caillois z restitutivních pozic nastiňuje dialektiku vývoje mýtů, přičemž kritizuje názor H. Bergsona, že mytická představa má v nepřítomnosti pudu vyvolávat chování, které by jinak vyvolal pud sám. Je přesvědčen, že mytologie stojí nad silou pudů a chceme-li postihnout nejzazší funkci mýtu, musíme jít nad psychoanalýzu, obrátit se na biologii a vyložit smysl jejich projevů jejich ohlasem v lidské psychice, jak je vykládá psychologie (Caillois, 1968). Dospívá k myšlence o přírodní podmíněnosti lidských mýtů, neboť člověk není v přírodě izolován, nevymyká se pravomoci biologických zákonů, které řídí chování jiných živočišných druhů, tyto zákony jsou u něj pouze méně zjevné, méně příkazné - nepodmiňují už čin, ale pouze představu. Mýtus nastavuje vědomí obraz chování, které je znepokojuje, pokud se toto chování vyskytuje jinde v přírodě, nachází mýtus konkrétní realizaci v objektivním světě - např. mravy kudlanky nábožné jako aktualizovaný mýtus na téma ženského boha požírajícího muže, kterého svedl svými lichotkami (srov. Caillois, 1968).

řešit jedincův psychologický konflikt; pokud je mýtus od obřadu odloučen, ztrácí svou funkci a schopnost být prožíván.

Na význam jednoduchého, ale účinného poučení v mytických příbězích poukazuje také M. Machovec: „Podstata úspěšnosti a jisté ‚masovosti‘ mytických příběhů tkví daleko spíše ve snadnosti toho, jak lidské individuum identifikuje sama sebe s mytickou postavou, jak snadno promítá její osudy do vlastních, a tím sebe sama jistým způsobem prověřuje, kritizuje, nárokuje, vychovává, přičemž však zároveň sebe sama neméně snadno bezděčně povznáší do jisté ‚vyšší‘ oblasti...dodává poměrně snadno svým jinak šedým dnům jisté závažnosti, významu, smyslu, povznesení“ (Machovec, 2006, s. 64). V mýtu vystupuje člověk konkrétní, jedinečný, jeho životní osudy a problémy nejsou jako později v jednotlivých vědních disciplínách „studovány“, ale prožívány.

Po období mytické harmonické začlenění člověka ve světě dochází s rozvojem racionální filosofie schopné abstrakce, analýzy a kritické skepse, s rozvojem obchodu, vědy a techniky k obrácení pozornosti k předmětům, věcem kolem nás, k přírodě. U prvních filosofů hrál staletími zakotvený svět mýtu ještě velkou roli, své myšlenky k mytickému myšlení nejprve přiřazovali a doplňovali je. Brzy však vzniká mezi mýtem a rozvíjející se filosofií napětí, zápas a kritika mýtu, které brzy definitivně končí v jeho neprospěch. Podle M. Machovce byl tento vývoj naprosto zákonitý, „jít v lidské moudrosti ‚dále‘ zajisté již pomocí a prostředky mytického myšlení nebylo možno“ (ibidem, s. 68), vnucuje se však otázka, zda tato kritika byla provedena „na nejvyšší možné úrovni“.

První filosofové hledají jednotný prazáklad v oblasti přírody a nutně se tak koncentrují na hmotu a práci s ní řízenou rozumem. Tento obrat pozornosti rané antiky k látce a přechod lidského umu v „techné“ však podle M. Machovce postrádá poučení o orientaci člověka a svou jednostranností přispívá k nahlížení světa jako zásobárny materiálu. „První filosofové učili člověka pracovat s přírodní látkou, ale o tom, jaký při tom má resp. musí být on sám...říkali již málo a postupně vůbec nic“ (ibidem, s. 77). Můžeme zde vytušit kořeny tendence vydělování člověka ze světa, které provází vznik antagonismu mezi individuem a rodem, slábnutí pocitu začlenění i přirozené odpovědnosti vůči lidské pospolitosti, jehož produktem je atomizované individuum (Machovec, 2006).

Ve vrcholné antické filosofii se v díle sofistů opět do centra pozornosti dostává člověk, pojmáný ovšem ryze individualisticky, „mírou všech věcí se cítil být lidský jedinec“ (Machovec, 2006, s. 113). Vědomí lidské individuality odlišené a cenné svou odlišností je podle Václava Černého (1905 - 1987) nepochybně „primum datum“ helénské kultury.

„Řekům nad lidské individuum nebylo nic“, na druhé straně „měli stejně živý smysl i pro lidskou obecnost, neboť si individua vážili podle jeho kvality interindividuální, všem jedincům společné, a obsahem, jímž byla (ač nestejně) vybavena lidská individua všechna, byl rozum“ (Černý, 1991, s. 16, 1. vyd 1981). Řecký logos odkazuje také k jistému druhu dobové jistoty vycházející z úvahy, že člověku je rozum dán přirozeně, žije-li tedy člověk rozumně, pak žije i přirozeně, v souladu se zákony přírody. „Tato souznačnost rozumu a přírody (přirozenosti) přenáší řeckého člověka za meze jeho individuality...staví most od něho k přírodnímu prostředí, žije-li rozumně, žije tak, jak sama příroda chtěla, řecký člověk je na světě rád a lepší život než přírodní-pozemský vůbec nepojímá“ (ibidem, s. 17). Snahu vzepřít se individualistické redukci člověka nalézáme u Sókrata (469 - 399 př. n. l.), který prostřednictvím „principu tazatelství“ ukazuje, že skutečná lidská moudrost nespočívá výhradně v poznacích, ale ve zralé schopnosti vždy znovu a znovu se ptát. Za „rub Sókratovy velikosti“ M. Machovec považuje to, že vnímá přírodu spíše jen jako kulisu, na význam rodu, ženy, domova a intimity pohlíží jako na něco nižšího a zároveň posouvá vznikající svět ducha nad lidskou průměrnost a vyčleňuje ho z přírody; Sókrates se stal jakýmsi pravzorem evropských intelektuálů v tom smyslu, že nesou vůči lidské normalitě povýšeneckou ironičnost, jako by jejich velké nadání bylo jejich osobní zásluhou (Machovec, 2006). Vyústění v „zasvěcenecko-elitářské“ pojetí a provozování filosofie vytýká M. Machovec Sókratovu žáku - Platónovi (427 - 347 př. n. l.), kritizuje jeho chápání filosofie jako výlučné záležitosti mimořádných individualit. Nadto se poprvé právě u Platóna objevuje postoj přímého opovržení v přístupu k hmotě a všemu, co je s ní spjaté. Sókrates a Platón sice odvracejí pozornost od přírodního materiálu k zájmu o člověka samého, ale zároveň přinášejí do filosofie prvek výlučnosti a zákonitě tak dualismus jsoucna, který je založen v dílech prvních filosofů, ještě prohlubují. V dějinách západního poznávání patří Platónovu pojetí „poznání jako osvícení“ významné místo. Prostřednictvím poznání můžeme proniknout k duši, která je zprvu „vězněm těla“, odstranit nánosy, které ji zakrývají; poznáváním se rozpomínáme, vybavujeme si to, co duše kdysi věděla; základním lidským projektem je pro Platóna dosažení osvícení a jednoty s Bohem. Zde také lze nalézt pro nás významnou paralelu v odkazu Platóna a nejstarších řeckých filosofů na jedné straně, buddhismu a hinduismu na straně druhé - spojnici je důraz na mysl, správné smýšlení, jímž je v obou tradicích, na Východě i na Západě, přiznáván obrovský význam (Skolimowski, 2001).³

³Centrální roli mysli v buddhistické tradici dokládá citát, vypůjčený z *Dhammapadam*, jednoho ze základních buddhistických textů, který odkazuje k původním Buddhovým myšlenkám: „Všemu, co je, předchází mysl, mysl je základem, mysl je tvůrcem. Kdokoliv hovoří či jedná s nečistou myslí, za tím jde utrpení jako kolo za tažným zvířetem....Kdokoli hovoří či jedná s čistou myslí, toho následuje štěstí jako

S osobností a dílem Aristotela (384 - 322 př. n. l.) se filosofie mění ještě zásadněji, přijímá metody a postupy speciálních věd - empirii, analýzu, abstrakci, generalizaci. Přestože dosáhla obrovských úspěchů, přichází „aristotelická vědecká filosofie“ touto aplikací o živý kontakt se sférou lidské individuality, neboť princip abstrakce ve vědě zbavuje zkoumaný předmět konkrétní živosti. Významně se tato skutečnost odráží především v mravní oblasti v poznatku o tom, že kvalitnější mravní jednání lze podpořit opět právě jednáním. Nestačíme zde s jeho teorií, naopak nepostradatelné jsou zážitky živé konfrontace mezi jedinci. Omezenost aristotelismu i jakékoliv jiné filosofie se pak nejzřetelněji projevuje v tendenci stavět vše lidské jen na vědě - přestože Aristotelův princip suverenity vědeckého bádání nesporně přinesl člověku mnohé úspěchy, není sám o sobě dostatečným „modelem lidskosti“ (Machovec, 2006). Dnes už si uvědomujeme, že jednostranné rozvíjení vědeckého principu specializace nás vede ke ztrátě bytostného kontaktu s obecným základem bytí, že přílišná racionalizace přispívá ke ztrátě odpovědnosti jedince za ostatní bytosti a abstrakce jako univerzální metoda znemožňuje dosáhnout a prožívat vzájemné myšlenkové spříznění (srov. Machovec, 2006).

Řecké dědictví je přímo rozvíjeno v kulturním přínosu římském, ovšem „rozum v něm je nazírán netoliko už ve svém aspektu poznávacím, ale především ve svém aspektu mocenském“ (Černý, 1991, s. 21). Židovským příspěvkem ke „státně a právně zuniverzalizované mediteránní kultuře rozumu“ je přehodnocení univerzalismem nábožensko-etickým a třetí její složku představuje křesťanství (Černý, 1991). Monoteistické křesťanství nahradilo antický polyteismus a zakládá novou mravnost v podobě Kristova etického učení. Zatímco cílem antického člověka bylo žít v souladu s přírodou a přirozeně, křesťanský prvotní hřích jeho přirozenost-lidskost mění, stává se zkaženou, určenou pro spasení. Zároveň křesťanství člověka „povýšilo na osobu nezadatelnou milostně a svatě ...Lidský jednatel se v křesťanství stává duchovním a mravním *samoučelem*, hodnotou navěky“ (Černý, 1991, s. 26). Na prahu středověku křesťanství zakládá „nový tvar římského občanství“ a Svatá říše římská ztělesňuje největší formu jeho mocensko-kulturní organizace (Černý, 1991).

Jako druhou významnou postavu prvního projektu H. Skolimowski uvádí sv. Augustina

věrný stín...Necht', kdo je moudrý, střeží tuto mysl, jež je velmi těžko postižitelná, značně složitá a poletuje podle libosti; dobře chráněná mysl vede k blaženosti. Ti, kdo dovrší zvládnutí této mysli, která se osaměle toulá v dálkách, je nehmotná a sídlí v skrytu, osvobodí se z pout smrti“ (Dhammapadam, 1992, s. 41 - 46). Podobné přesvědčení týkající se hlavní inspirace hinduistického myšlení a života najdeme v upanišádách: „mysl je orgán myšlení. Díky světlu Ducha může lidská mysl chápat, myslet a těšit se ze světa. Mysl je vskutku zdrojem připoutanosti i zdrojem osvobození. Udržujme proto svoji mysl čistou, neboť co člověk myslí, tím se stává; to je mystérium Věčnosti“ (Upanišády, cit. dle: Skolimowski, 2001, s. 77).

(Augustinus Aurelius, 354 - 430 n. l.), který osobitě ztělesňuje základy křesťanské víry a filosofie a zásadním způsobem se podílí na konstituování křesťanského světonázoru. Má-li podle sv. Augustina člověk pravé poznání, pak je ve správném stavu bytí. Člověk se nemůže chovat špatně, vlastní-li ten správný druh poznání; chová-li se tak, páchá-li zlé skutky, znamená to že pravé poznání nemá, ke zlým skutkům ho pudí jeho nevědomost, nikoliv jeho poznání. I u tohoto myslitele je poznání nedílně spjato se životem, pravé poznání znamená správný život.

Doba 7. a 8. století jsou pro západní civilizaci fází úpadku, přesto se již zvolna, především v kláštorech, začíná rozvíjet nová forma logu. Na konci tohoto asi čtyři staletí trvajícího období stojí nová forma rozumu - theos, inspirovaná a vedená monoteistickým židovsko-křesťanským Bohem. Spolu s ní se zrodila i nová kosmologie, která zdůrazňuje pomíjivou povahu fyzického světa a pozemské existence. Vznikající tradice evropské judeo-křesťanské spirituality ustavuje jako jeden ze svých hlavních rysů nedůvěru k hmotě, zemi, přírodě a tělu, nevyhnutelně zakládá odvrát od přírody kolem člověka i v něm samém; „...náboženství vyznávající jediného Boha svrchovaně vyvýšeného nad tvorstvo odkouznilo přírodu, která se do té doby zdála být plná bohů, nebyla-li sama božská. Mohly k tomu být dobré důvody, ale nakonec vztah k přírodě degeneroval v představu, že vše kolem nás je nám vydáno do rukou. Dobře jsme si zapamatovali Boží pokyn, že máme podmanit zemi a panovat nad tvorstvem (Gen 1,28), a přeslechli, že o zahradu, do níž nás Hospodin Bůh postavil, máme pečovat (Gen 2, 15)“ (Štampach, 1997, s. 47). V hierarchickém světě se vše podřizovalo předem stanovenému Božímu plánu, jedincova individualita tu byla v porovnání s předchozím obdobím mnohem více potlačena. Na druhou stranu však byly lidské životy vzájemně propojeny v pevně svázaných komunitách, kde probíhala radostná mezilidská interakce a vládl pocit sounáležitosti. Kosmos středověkého světa byl přehledně uspořádaný, každý znal svoje místo a sloužil nějakému účelu (Skolimowski, 2001). Z perspektivy dnešního člověka, který touží po koherenci a existenci spolehlivého řádu měl člověk středověký zajištěný „psychologický komfort“ spočívající ve vědomí, že vše na nebi i na zemi je v pořádku. Přesto se však začal středověký svět náhle od středu hroutit. Přispěl k tomu ohromný nárůst církevní moci a s ním spjatá korupce, objevily se i problémy intelektuální; ve 14.století jsou teologické spekulace už tak spleť, že se v nich přestávají orientovat sami filosofové a teologové, obyčejným lidem je tento scholastický systém vzdálen již úplně. V tomto smyslu „křesťanství posloužilo jako porodní bába vědeckého světového názoru“ (Roszak, 2005, s. 211). Po období kosmu spoutaného křesťanskou ortodoxií zákonitě přichází euforie způsobená obrazem zcela jinak dimenzovaného vesmíru, který člověku nabídli vědci. „Od 16. století začíná kultura

Západu pociťovat příznaky nesouladu mezi teologií nekonečného božství spolu s kosmologií poznamenanou klaustrofobní sevřeností a obezřetně definitivním řádem světa...V jiných kulturách se stvoření obrazu světa budícího úžas podařilo dosáhnout inspirující vizí, v naší kultuře se o to musely pokusit až mikroskop, teleskop, spektroskop a datování radioaktivním uhlíkem“ (ibidem, s. 211an.).

Základní představa prvního „prométheovského“ období evropských dějin, že lepší poznání vede k lepšímu životu byla postupně opuštěna, západní pohled na mysl se změnil a s ním i západní projekt.⁴ Nastupuje vědecký obraz světa, sekularizovaná věda zaplňuje bílá místa, která ve schopnostech představivosti západní společnosti zanechala křesťanská teologie. Nejlépe o tom svědčí myšlenky Francise Bacona (1561 - 1626) podle něhož poznání znamená takovou moc, která člověku umožní odkrývat tajemství ve světě a podrobovat ho vlastním potřebám, požadavkům a přáním. Přírodní svět představuje pro F. Bacona ponejvíce pouhé skladiště věcí, v němž se můžeme obsloužit dle libosti. Tuto situaci vystihuje J. Kamarýt slovy: „odmoralizování přírody bylo zajištěno odnaturalizováním subjektu“ (Kamarýt, 1997, s. 108); zatímco v dosavadní kosmologii a filosofii byl člověk středem světa, novověké myšlení se ho pokouší definovat zvnějšku, z rozdílu vůči jiným jsoucům. „Toto odnaturalizování subjektu nebylo nikdy více než pouhou filosofickou fikcí. Člověk patří nevyhnutelně sám též k přírodě, kterou zkoumá, je bezpochyby částí ‚skladiště zboží‘, v němž operuje“ (ibidem, s. 108).

V 17. století se objevuje nový logos - mechanos a s ním i odlišný způsob chápání a organizace reality, rodí se nová civilizace mechaniky, která ústí v civilizaci technickou. Za největší příspěvek F. Bacona ke vznikajícímu obrazu kosmu platí jeho koncepce poznání jako moci, představa poznání, které tvoří a proměňuje. Dalším zdrojem byl pohled na přírodu jako na sféru příslušící exaktnímu matematickému uchopení v díle Galilea Galilei (1564 - 1642), který abecedu, v níž je kniha přírody napsána vyhlašuje za jazyk matematiky. Znalost tohoto jazyka je tedy první podmínkou pro to, abychom si v této stále otevřené knize mohli číst. Spojení Baconových a Galileových názorů v přesvědčení, že „poznání je moc a mělo by být vyjádřeno matematicky“ se posléze stalo jádrem nového chápání (srov. Skolimowski,

⁴Mezičlánkem v tomto vývoji po pádu středověkého logu je období renesance, období neobyčejného rozkvětu a osvobození, které neústilo v novou civilizaci, nevytvořilo nový logos, na kterém by mohl být postaven nový kosmos. Renesance však bezesporu otevřela nový pohled na hmotný svět a povahu člověka a zjišťujeme, že patřila ke třem obdobím. Byla inspirována antikou a chtěla vzkřísit její odkaz, byla však pevně zakotvena ve středověkém myšlení a praxi, ale zároveň již předjímala zpochybnění theocentrického učení a obrození člověka v nové podobě, jenž se sám začne považovat za pána svého osudu (srov. Skolimowski, 2001).

2001). Tím se dostáváme k osobnosti a dílu Reného Descarta (1596 - 1650), který vnesl do západního myšlení několik jeho významných charakteristických rysů. Máme na mysli především princip metodického pochybování, jenž vede k sebejistotě subjektu (subjekt má jistotu v sobě samém) a je vyjádřený tezí „cogito ergo sum“. Z ní vyplývá striktní oddělování těla od mysli v podobě dvou základních na sobě nezávislých substancí - res cogitans (substance myslící) a res extensa (substance prostorová, tělesná); a zároveň se ustavuje redukcionistická metoda. Dualismus ducha a těla popisuje R. Descartes slovy: „...jsem substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci...toto Já, to jest duše, kterou jsem tím, čím jsem, je naprosto rozdílná od těla, ba lze ji snáze poznat než tělo; a i kdyby ho nebylo, byla by tím, čím jest“ (Descartes, 1992, s. 27). Pro zformování a etablování analytické a redukcionistické strategie v přístupu k poznání a světu hrál zásadní roli jeho spis *Rozprava o metodě, jak vést správně rozum a jak hledat pravdu ve vědách* (1637). Podle této metody měl být každý problém rozdělen na menší a menší problémy a nalezení řešení u jednotlivých problémů malých mělo v součtu být řešením původního problému velkého: „všechny věci, jež se mohou stát předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem...když se jen vyhneme tomu, přijímat nějakou věc nepravdivou za pravdivou, a když zachováme vždy pořádek, jakého je potřebí k vyvozování jedněch z druhých, nemůže být nic tak vzdáleného, aby se toho nakonec nedosáhlo, ani tak skrytého, aby to nebylo objeveno“ (ibidem, s. 17an.). R. Descartes vylučuje existenci živých sil v přírodě, na živočichy nahlíží jako na pouhé komplikované stroje bez vlastního života a uznává pouze podnětem vyvolaný mechanický pohyb. Není tedy divu, že v této době nepanoval ani stín pochybnosti o tom, že by rozložením na menší části mohl být význam a rozsah velkého problému redukován. Karteziánská revoluce ve vědě představila vědecké poznatky jako nábožensky, mravně i politicky neutrální, tedy objektivní a současně definuje člověka jako bytost, která přírodu nejen poznává, ale prakticky ji ovládá, podřizuje ji svým potřebám a cílům. „Všechno jsoucí se stává objektem pro poznávající subjekt“ (Ševčík, 2002, s. 191), ve světě vyloženém jako subjekt-objektový vztah se vlády chopil člověk, pán a vlastník přírody.

Za těchto okolností vzniká druhý „faustovský“ západní projekt příznačný touhou „dát vesmír na talíř a rozkrájet ho analytickým nožem; a pak s ním manipulovat tak, aby nám lépe vyhovoval“ (Skolimowski, 2001, s. 78). Dalším, religiózním aspektem tohoto projektu je sekularismus, který se stává pro západního člověka novým náboženstvím - „náboženstvím v převleku“ (Skolimowski). Jedinec se distancuje od náboženství či Boha, touhu po spáse nahrazuje urputná potřeba naplnění již na Zemi, která se sama stává novou podobou spásy.

Vzniká nová teologie podle níž naplnění můžeme dosáhnout svým vlastním úsilím a vytvořit tak ráj na Zemi, největším pomocníkem nám v tom bude náš lidský rozum, lidské poznání, které disponuje obrovskou mocí. Zatímco v prvním západním projektu bylo zdrojem všeho náboženství, v projektu druhém získává centrální pozici věda. Stává se univerzální filosofií, vycházejí z ní poznání a kosmologie, nové hodnoty a nový smysl života. V tomto období je podle M. Machovce zjevné z podstaty protikladné poslání filosofie a speciálních věd. Od okamžiku svého založení vedly speciální vědy rozumové schopnosti člověka ke koncentraci pozornosti na z celku záměrně oddělené dílčí části, na „jednotlivé výseky objektivní skutečnosti“; naproti tomu „filosofie poznávajíc nebezpečí takto vzniklé možnosti pro detaily zanedbat celek, hleděla uchovat smysl člověka pro celek světa, pro život, svět a člověka ‚vůbec‘“ (Machovec, 2006, s. 41). Přesto se i ona nechala okouzlit ohromujícími výsledky rozvoje speciálních věd, usilovala být „vědeckým světovým názorem“ podle jejich vzoru, s jejich metodami a postupy; tato snaha však vede filosofii i speciální vědy nevyhnutelně do „úzké, temné, slepé uličky“ (srov. Machovec, 2006).

Pro trvalý vliv, který si udržely až za hranice faustovského projektu se nyní zastavíme u příspěvku filosofie novověku k duchovnímu klimatu Západu. Zajímají nás okolnosti vzniku a význam teorií 17. a 18. století, které se zabývají charakterem a schopnostmi lidské mysli a jejichž kontextem je novodobá „interpretační césura člověka a přírody v evropských dějinách“. Rozvoj v této oblasti je patrný hlavně od doby renesance, kdy končí evropský izolacionismus a styky mezi civilizačními okruhy se otevírají ve větší síle a rozsahu.⁵ Vykročením ze středověku se hlavním úsilím člověka stává dosažení různých forem „autonomie své tvůrčí činnosti“ (Berďajev, 2005). Novověk je obdobím, kdy dochází k rozvoji ve všech oblastech kultury a společenského života výhradně podle vlastních autonomně stanovených zákonů. Případné podřízení se nějakému duchovnímu centru (Bohu) je rezolutně odmítáno, což dává prostor rozvoji těch lidských tvůrčích sil, které středověk svazoval. „Člověk jako subjekt se stal nositelem významů a smyslu věcí“ (Znoj, Sobotka, Major, 1991, s. 978), zároveň se rodí osudný rozpor v dějinách evropského člověka, spočívající v tom, že dosažení „autonomie různých oblastí jeho činnosti netvořily autonomii člověka samého jako celostné bytosti“ (Berďajev, 2005, s. 45). Jedinec se tak ve stále větší

⁵Naposledy 16. století bylo dobou, kdy existovala vyšší životní úroveň v jiném než evropském prostoru, a sice v Číně. Další století už představuje významný zlom, „kdy se ‚Evropa‘ začíná vyvíjet jinak než ostatní svět“ (Ševčík, 2002, s. 187) především díky alfabizaci, podpoře a institucionalizaci vzdělání a přínosům knihtisku. Za nejdramatičtější proměnu konce 16. a 17. století uvádí O. Ševčík celkovou změnu hodnot - novověký antropocentrismus charakterizovaný deifikací člověka (srov. Ševčík, 2002).

míře stává otrokem samostatných oblastí vědy, techniky, politiky, ekonomiky, které neuznávají žádný duchovní princip, jenž by je přesahoval.

V tomto období se setkáváme se dvěma hlavními myšlenkovými proudy - kontinentálním racionalismem (R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibniz, Ch. Wolf, I. Kant), který se opírá o rozum, logiku, dedukci a britským empirismem (F. Bacon, T. Hobes, J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) pro nějž je určující zkušenost, percepce, induktivní metoda. Základním tvrzením empirismu „není nic v intelektu, co nebylo předtím ve smyslech“ předurčuje chápat mysl jako tabula rasa, nepopsaný list, na který zkušenost kreslí své obrazy. Hlavním motivem pro přijetí empirické teorie byl důvod ideologický, neboť jejím prostřednictvím dochází k odnětí lidského poznání z výhradního vlastnictví autority církve. Místo ní se naší autoritou stávají smysly, díky nim získáváme poznatky z fyzického vesmíru a ten je pak tou jedinou realitou, kterou zkoumáme. Věda se ustavuje především jako „producent jistých, ověřených a kdykoliv k ověření přístupných poznatků“ (Ševčík, 2002, s. 185) a moderní vědecké metody - kauzalita, abstrakce, kvantifikace, formalizace a experiment, tomuto kritériu jistoty plně slouží. Pod rouškou vymanění se z područí dogmatismu náboženské ortodoxie vzniká striktní dogma empirismu. Jeho jednostrannost je zřetelná především v souvislosti s hlubším pohledem na význam člověka, neboť tvrdí, že mimo smyslové a fyzické nic není. Tím zbavuje člověka a svět duchovního rozměru, zcela opomíjí, že duchovno bylo odedávna nedílnou součástí lidského smyslu a jeho popření vede jedince k hédonismu.

Racionalistické teorie naproti tomu nepovažují mysl za tabula rasa, připisují jí aktivní úlohu podloženou jejími vrozenými schopnostmi. V této linii je považováno za jedno z nejvlivnějších dílo Immanuela Kanta (1724 - 1804): „Nejnovější (západní) filosofie je úzce závislá na převratu, který způsobila *Kritika čistého rozumu*“ (Solovjov, 2001, s. 41). V této práci z roku 1781 I. Kant přišel s tvrzením, že je to mysl se svou specifickou strukturou a svými specifickými kategoriemi, která působí na objekty mimo ni a ty jsou pak podle jejích kategorií tvarovány. „Vše, co pro nás existuje, tj. co poznáváme, existuje pro nás. Je to poznáváno pouze v daných formách a danými kategoriemi, které jsou všeobecné a nezbytné. Bez nich jsou pro nás jakékoliv poznání, jakákoliv zkušenost nemožné“ (ibidem, s. 42), tolik Kantův obrat. Tuto představu neměnné, pevné a absolutní stavby mysli zpochybňuje další vývoj vědy v 19. století, ale postulát aktivní úlohy mysli a myšlenka determinace světa kategoriemi našeho poznání dosáhli značného a trvalého vlivu.

V jistém smyslu navazuje na Kantovu ideu aktivní mysli H. Skolimowski svou vlastní evoluční transcendentální teorií mysli - „účastnou koncepcí mysli“, kterou navrhuje v třetím

„evolučním“ projektu, o němž pojednáme níže. Staví ji na uznání mysli jako organické součásti reality, zdůrazňuje její ekumeničnost, schopnost uvést většinu již existujících teorií mysli v soulad. H. Skolimowski přistupuje k mysli jako k jedné z velkých evolučních sil, která je schopna formulovat evoluci a zároveň sebe samu v rámci trvale otevřeného, tvořivého procesu vývoje. Zásadním problémem je však skutečnost, že „20. století naše chápání mysli mumifikovalo“, nezkoumají se tvořivé aspekty mysli, převažují snahy ji redukovat (Skolimowski, 2001). V této souvislosti se do centra pozornosti společenských věd dostává otázka, zda je důraz na racionalitu v západní kultuře prostředkem vedoucím k dekompozici a následné destrukci vnějšího světa či naopak „záchranným“ nástrojem k řešení problémů lidstva a klíčem ke svobodě. Někteří autoři se při hodnocení lidského rozumu jako svrchovaného vládce chování a jednání shodují na tom, že tato představa stojící v základu „paradigmatu osvícenství“ není ničím víc než dokladem o lidské domýšlivosti. Její popularitu ve své době lze pochopit mimo jiné jako výraz touhy osvobodit a ochránit člověka od rozmarů přírody, jimž se nebyl schopen bránit; osvícenství „chtělo odstranit mýty a svrhnout obrazotvornost prostřednictvím vědění“ (Horkheimer, Adorno, 1997, s. 19, přel. K. V.). Důvodem následného selhání zbožštěného rozumu se zdá být redukcionismus - „intelektuální chyba spočívající ve vysvětlování složitých entit výhradně z jejich jednotlivých částí bez zohlednění jejich komplexity samé“ (Brown, Smith in: Kochetkova, 2005, s. 98, přel. K. V.). To však nic nemění na faktu, že nejpravděpodobněji „racionalita může být obojím, faktorem environmentální destrukce i řešením tohoto problému“ (Kochetkova, 2005, s. 98). Zápas o vládu nad přírodou, spojený s technocentrismem šel také ruku v ruce s úsilím o zlepšení životních podmínek člověka, konstatuje T. Kochetkova. Jediným problémem nebylo jednoduše jen to, že noosféra reprezentovaná specialisty a vědci 17. a 18. století⁶ usilovala o dosažení nebyvalé moci, „problém spočíval spíše v jejich pojetí moci, které bylo dosti omezené: pouhá technická moc, nikoliv moudrost či vnitřní zdokonalení“ (ibidem, s. 99, přel. K. V.).

⁶T. Kochetkova užívá ve svých studiích termín noosféra ve shodě s definicí K. Wilbera, který noosféru vztahuje na „lidský svět v celku se všemi jeho aktuálními spory a polemikami“ (Wilber in: Kochetkova, 2005, s. 99, přel. K. V.)

1.2 Podíl filosofie a vědy na stavu člověka a planety

V centru naší pozornosti nyní stojí klíčové problémy západní myšlenkové a mravní tradice, které přiblížíme prostřednictvím „osudných křižovatek filosofie“, které identifikoval Milan Machovec (1925 - 2003) v práci *Filosofie tváří v tvář zániku*. Úsilí pochopit jakou roli filosofie a věda měly, mají nebo by mohly mít v kontextu soudobé devastace přírody a člověka po stránce biologické, psychické, sociální či mravní, které Machovcovo zkoumání motivovalo, je zároveň i otázkou naší. Shodujeme se s jeho přesvědčením, že vytváření smysluplných alternativ a hledání možných řešení pro současnost podmiňuje především obnovení „komunikace s mysliteli minulosti“. Potřebujeme disponovat poučenou povědomostí o nich, uvědomit si dějinnou kontinuitu, která nám s nimi dovoluje nejen vést dialog a inspirovat se, ale také pochybovat. Kritické nahlédnutí struktury a hierarchie našich hodnot je prvním krokem ve snaze nalézt a pochopit možné kořeny problémů a využít možnosti poučit se z vlastních předchozích chyb. Nejhlubší základy dnešního stavu vědy a filosofie, resp. situace člověka a planety vidí M. Machovec v „rubu něčeho pozitivního“, v odvěkém, avšak až v novověku akcelerovaném procesu individualizace daném dělbou práce, uplatněním závratného nadání některých jedinců, rozvoje soukromého podnikání. V novověku se proces individualizace redukuje ze schopnosti zrát v individualitu a osobnost na přístup jedince k sobě samému jako ke smyslu života, samoúčelu či cíli a vše ostatní je odsouzeno do druhořadých pozic prostředků. Hodnocení projevů individualizace komplikuje její ambivalentní charakter; nelze ji nahlížet jako pouhé individuální sobectví a konzumerismus, stojí také za velkými úspěchy člověka, pojí se s jeho jedinečnými rysy - aktivitou, kreativitou, iniciativou, nadáním (Machovec, 2006). Největším nebezpečím pro filosofii je podle M. Machovce individualismus jako záměrný a všemu ostatnímu nadřazený program. Nebezpečná je podle něj zejména „parasitní individualita“, která jedince orientuje jednostranně na neřízenou spotřebu a smyslový požitek - ve stoupající míře od 19. století v souvislosti s mohutnou urbanizací a industrializací, ve 20. století už proniká do všech vrstev a zemí, výrazně deformuje a devastuje lidské hodnoty. Šíří se lhostejnost k druhým, dění současnému i budoucímu, z lidského života se vytrácí dimenze přesažnosti, což otevírá prostor masivnímu prosazení moderního epikureismu a hédonismu v životě lidí „vyspělých zemích“ (srov. Machovec, 2006, 1. vyd. 1998). Ke shodnému závěru dochází také Charles Taylor (nar. 1931) a konstatuje, že v moderní době je individualismus nedostatečně korigován. Hypertrofuje v podobě úzkého zaměření na vlastní život, jako „koncentrace na jáství, která nejen zplošťuje, ale i zužuje naše životy, významově je ochuzuje a odpoutává od ostatních lidí

a společnosti“ (Taylor, 2001, s. 11) a těsně souvisí s „odkouzlením světa“. Zatímco dříve se lidé chápali jako organická součást „velkého řetězce Bytí“, v němž zaujíмали své místo uvnitř hierarchického řádu universa odrážejícím se v lidské společnosti, „moderní svoboda byla vydobyta tím, že jsme se oprostili od starších morálních horizontů“ (ibidem, s. 10). Nalézání vlastní identity jedinci komplikuje dvojznačná povaha moderní epochy, která spočívá v hypertrofii individualismu, instrumentální racionality a zároveň ztrátě svobody. Tento vývoj naléhavě volá po existenci nějakého účinného korektivu, který by odkazoval k dimenzi překračující individuální horizont. Nepostradatelnou korektivní úlohu v tomto smyslu odedávna plnily náboženské, filosofické či politické systémy; tradiční prostředky však v době (post)moderní nefungují, pozbyly platnosti. V souvislosti se vznikem a působením uvedených fenoménů identifikuje M. Machovec závažné pochybení či selhání filosofie v poslání ochránit smysluplné všeobecné postavení člověka ve světě. Je přesvědčen, že rozvoji individualismu sice nešlo zabránit, ale teoreticky bylo možné proti němu vytvářet prostředky, které by vyvažovaly jeho jednostrannost. Chybou bylo zejména to, že mýtus a tradice sebereflexe lidstva mytickým způsobem byly překonány způsobem neschopným uchovat jejich klady; ve výsledku se vytrácí schopnost lidí korigovat své jednání něčím nadřazeným na jedné straně a schopnost vyznat se ve složitých konfliktních situacích na straně druhé (Machovec, 2006). Celá tato problematika se v nejširším ohledu týká základní otázky zachování integrity a zdraví člověka a světa, která je od počátku založena jako stěžejní téma filosofické. Po etapách prvotního rozvíjení lidského rozumu, okouzlení jeho možnostmi ve sféře poznání, aplikací exaktních vědeckých metod a konfrontace s jejich následky v podobě ztráty relevance pro život a rozsáhlé krize uvnitř sebe samé zdá se, že nejnaléhavějším úkolem filosofie 21. století je hledání a návrat k původní autentické a pro člověka nepostradatelné povaze filosofování (Machovec, 2006).

Promýšlení otázky, jakou roli sehrála filosofie při utváření současné podoby západní kultury, dovádí mnohé autory k závěru, že její historie se podobá spíše než příběhu úspěchu našeho rozumu postupnému debaklu s fatálními následky pro západního člověka. Již na počátku 20. století začíná duchovní klima ovlivňovat myšlenka „krize evropské kultury“ šířená v díle Friedricha Nietzscheho (1844 - 1900) a spolu s ní i zachycení projevů „krize ve vztahu člověka a přírody“. V myšlence o evropském nihilismu F. Nietzsche konstatuje hlubokou duchovní a mravní krizi moderního evropského člověka a evropské kultury. Počátek moderního nihilismu situuje do antického Řecka, do sókratovsko-platónské metafyziky později převzaté křesťanstvím, neboť právě ona „rozrušila původně jednotný, celistvý, zdravý svět, rozštěpila totiž přírodu ve dvě nesourodé, nerovnocenné části“ (Znoj, Sobotka, Major,

1991, s. 986). Pouze oživení původního řádu hodnot založených na životě a ze života vycházejících může podle F. Nietzscheho překonat evropský úpadek koření v metafyzickém nihilismu, neboť jak naznačuje, „je v přirozeném řádu věcí, aby právě nevědomé a instinktivní složky fungovaly jako zdroje vitality a produktivity, kdežto vědomí připadá kritická a výstražná úloha, jež ovšem nemůže a není s to suplovat vlastní vitální zdroje“ (Mokrejš in: Nietzsche, 1993, s. 7).

Filosof Karl Löwith (1897 - 1973) patří mezi autory, kteří ve svých zkoumáních na Nietzscheho navazují a to zejména v otázce evropské krize. Za nejhorší krizi člověka, ke které dosud v dějinách došlo považuje K. Löwith krizi v druhé polovině 20. století provázenou pocitem vykořeněnosti, bezdomoví, vypjatým voluntarismem, subjektivismem a kultem moci (srov. Znoj, Sobotka, Major, 1991). Při hledání původních příčin tohoto stavu se podobně jako M. Machovec vrací k radikálním ideovým proměnám v dějinách až k mylnému opuštění původního pravdivého starořeckého náhledu na bytí přírody, člověka a smysl lidského poznání. Nejvyšší druh vědění, kterým bylo filosofické poznání celku světa - „theoriá“ antického Řecka, usilovalo výhradně o nalezení pravdy. Původní pojetí vědy jako theoriá se v 16. a 17. století v evropském prostoru mění v názor, že věda, která usiluje pouze o hledání pravdy nemá smysl, je bezcenná; věda je vědou a je prospěšná pouze slouží-li uspokojování lidských potřeb člověka, je-li instrumentem pro oprávnění a prosazení nároku vládnout nad přírodou (Löwith in: Znoj, Sobotka, Major, 1991).

Nietzscheho myšlenky rezonují taktéž v Heideggerově přesvědčení o bytostné úpadkovosti dějin evropské filosofie ústící v aktuální filosofický a dějinný nihilismus. Jeho výsledkem je matematická přírodověda a technika, ty jediné chtějí mít právo na způsob uchopení a výkladu veškeré reality, přírodní i lidské (Znoj, Sobotka, Major, s. 988). S jiným pohledem a hodnocením techniky se setkáváme u představitele praktické filosofie Henninga Ottmanna (nar. 1944), který zcela souhlasí s kritikou reduktivnosti technického myšlení, neupírá však technice legitimní místo v moderním světě. Vyzvedá především příspěvek techniky k zmírňování globálních problémů a domnívá se, že „technika ospravedlňuje sebe sama tím, jak dalece slouží přežití“ (Ottmann, 1980, s. 169, přel. K. V.). Na druhou stranu H. Ottmann nepopírá, že je stále nutné usilovat o to, aby byla technika sesazena z pozice absolutního vzoru a smyslu veškerého lidského myšlení a konání (Ottmann, 1980).

Vedle problematického hodnocení úspěchu či neúspěchu filosofie jako jednoho z hlavních konstitutivních prvků, které se podílely na utváření současné podoby západní kultury se musíme zamyslet také nad rolí, kterou v tomto procesu sehrála věda. Komplikovanou situaci

západní vědy 20. století zakládá napětí mezi tendencí vkládat étos, jazyk a formulace vědy do všech projevů života a degradovat je tak na pouhá schémata na straně jedné a probíhajícím zpochybňováním jednorozměrných redukcionistických filosofii a převratnými objevy jednotlivých vědních disciplín na straně druhé. Poznání omezenosti redukcionistického přístupu a opadnutí kouzla „převratného nového světa vědy“ se dostavilo zejména v 60. letech, kdy vychází najevo, že „pozitivismus je filosofií překroucenou a znásilněnou“ (Skolimowski, 2001, s. 70). Zjištění, že „málokdy se v dějinách filosofie vynaložilo tak obrovské úsilí, z kterého by pak vzešlo tak ubohé pojetí“ (ibidem, s. 70) vnáší do úvah o západním poznání zásadní otázku jak je možné, že jsme od 17. století trvale věřili, že vědecké symboly odpovídají realitě. O tom, jak těžké je opustit zakořeněné vědecké představy svědčí krize v moderní fyzice na počátku 20. století, která si vyžádala přijetí změn v pohledu na vesmír. Spolu s úsilím pochopit novou, zvláštní a nečekanou realitu, se kterou vědce konfrontovaly poznatky získané výzkumem jaderného a subjaderného světa vycházelo najevo, že jejich „nezpochybnitelné“ principy, základní pojmy či jazyk a celý způsob uvažování jsou pro uchopení zjištěných skutečností nedostatečné (Capra, 2002). Neméně závažná je skutečnost, že v polovině 20. století překročila moderní vědecko-technická dovednost nejen hranice naší planety, otevřela cestu k přetváření vesmíru, ale projevila se také v plné míře bezděčným účinkem v podobě značné míry devastace mateřské planety a po všech stránkách své přirozenosti jí podléhá i sám člověk.

„Celá tisíciletí tradice speciálních věd naučila vědce pracovat tak, aby své vědomosti a objevy prostě poskytovali lidské společnosti k použití...nevytvořila žádnou účinnou zbraň proti zmíněnému antihumanistickému zneužívání výsledků vědy“ (Machovec, 2006, s. 17). Extrémní rozvoj vědy a techniky v industriální společnosti a produkce nadbytku spotřebních statků a zboží zpřístupnily možnost individualistického „užití si života“ milionům lidí (Machovec, 2006). Nyní se poprvé v dějinách musíme potýkat s problémy, které jsou následkem absence včasných opatření proti hypertrofii a zneužívání vědotechniky; jsou však vědci opravdu „nevinní jako lilie“, ptá se M. Machovec, došlo při rozvíjení rozumu „jen“ k přehlédnutí nějaké závažné chyby? Někteří autoři se domnívají, že jsme svědky selhání vědy a vědeckého světového názoru zejména kvůli enormnímu nárůstu ezoterismu moderní vědy, její odtažitosti od života a kultury, která překvapila i vědce samotné. Teoretický fyzik Erwin Schrödinger (1887 - 1961) k tomu říká: „...máme tendenci zapomínat, že celá věda je vázána na lidskou kulturu obecně a že vědecké objevy, dokonce i ty, které se dnes jeví jako velice pokrokové, ezoterické a těžko pochopitelné, jsou bezvýznamné mimo svůj kulturní kontext. Teoretická věda, která si není vědoma toho, že její konstrukty, považované za

relevantní a významné, jsou nakonec odsouzeny k tomu, že se uzavřou do pojmů a slov, která zaujmou jen úzký okruh vzdělanců a stanou se součástí všeobecného pohledu na svět...taková teoretická věda...se od zbytku kulturního lidstva nutně odtrhne a postupně odumře a zkosťnatí“ (Schrödinger in: Skolimowski, 2001, s. 204). Kořeny má věda na půdě lidské kultury, nemůže tedy přežít a fungovat jako určitý ezoterický druh poznání; naopak jako jeden z největších úspěchů lidské mysli s obdivuhodnými výsledky má věda kulturu „vyživovat“, prospívat jí v tom nejširším smyslu. Nadešel čas kdy musí sama zjistit čím je a čím chce být, zda je stále organickou součástí kultury, zda je s kulturou v souladu a zda dokáže najít cestu z „ontologické slepé uličky“, do které se dostala (Machovec, 2006). Ačkoliv dnes existuje pro každou rozmanitou oblast života zvláštní věda, neměli bychom zapomínat, že „život sám je jednota, a čím více vědy usilují, aby se nořily do jednotlivých oblastí, tím více se vzdalují od pohledu na živý celek světa. Musí existovat vědění, které by hledalo v jednotlivých vědách sjednocující prvky, jež by opět člověka vedly k plnému životu“ (Steiner, 1991, s. 193).⁷

Shrneme-li příspěvek filosofie a vědy k současnému stavu člověka a planety, můžeme říci, že přestože úžasná západní civilizace má ve svém jádru obdivuhodně úspěšnou řeckou racionalitu, pro dlouhodobé zachování její existence to nestačí. Jednostranná podpora badatelství, vede sice k rozšiřování rozumového rozhledu jedince, úměrně s tím však nerostou složky citové, volní a mravní. Kulturní vývoj směrem k rozmachu vědy a techniky následující po období převahy mýtů byl slovy M. Machovce „naprosto nutný a zákonitý“, ale viděli jsme, že v několika ohledech nebyl proveden správně. Jejich vítězství bylo tehdy zcela nepochybně věcí „pokroku“ člověka, „věcí pokroku“ už ale není touto cestou dále pokračovat. Hlavními cíli by naopak měla být rekonstrukce lidské přirozenosti, znovunalezení harmonie vnitřního světa člověka a oživení jeho přirozeného vztahu ke světu vnějšímu (Machovec, 2006).

⁷Koncipování vědy jako organicky živé disciplíny je pro Rudolfa Steinera (1861 - 1925) jedním z hlavních cílů jeho úvah. V práci z roku 1893 uvádí: „Všechna věda by byla jen uspokojováním plané zvědavosti, kdyby neusilovala o zvýšení hodnoty života lidské osobnosti. Pravou hodnotu dostanou vědy teprve tím, že se ukáže lidský význam jejich výsledků...Vědění má hodnotu jen tím, že podává příspěvek k všestrannému rozvoji celé lidské přirozenosti“ (Steiner, 1991, s. 194). Člověka R. Steiner pojímá jako bytost svým duchem individuální a neopakovatelnou, ovšem zároveň vřazenou do velké duchovní jednoty universa. Do koncepce anthroposofie zahrnuje „zápas o uznání duchové bytosti člověka a o vytvoření takových vnějších podmínek, v nichž by se mohla svobodně projevovat“ (ibidem, s. 197). Steinerova anthroposofie chce být „moudrostí o člověku“ ovšem založená na jiném druhu poznání než klasická filosofie. Je vědou svého druhu, „duchovní vědou“, která speciálně vědecké a filosoficky interpretované poznání člověka překračuje, doplňuje ho údaji z oblasti nadmyslového vnímání duchovní skutečnosti (Štampach, 2000). Také v souvislosti s úsilím o nové ustavení vědy by anthroposofie mohla hrát určitou korektivní roli, neboť „již v době svého vzniku varovala před mystickou naivitou, dnes odhaluje některé názory z okruhu hnutí New Age jako povrchní“ (Štampach, 2000, s. 49).

2. Problematika souvztažnosti životního prostředí a životního stylu

„Lidstvo se vyvíjelo spolu s ostatním životem právě na této planetě. A i kdyby existoval život na jiných planetách, byl by nám cizí, nenašli bychom společné geny. Vědci dosud neznají většinu organismů a mají jen velmi mlhavé představy o tom, jak fungují ekosystémy. Je proto unáhlené předpokládat, že se biodiverzita může nadále snižovat, aniž by nakonec byla ohrožena existence lidstva. Podle terénních výzkumů je pokles biodiverzity provázen i poklesem výkonnosti ekosystému. Sledování ohrožených ekosystémů také ukazuje, že úpadek může nastat překvapivě rychle“
(Wilson, 1995, s. 358).

Přesvědčením o odpovědnosti filosofie za nezajištění adekvátní teoretické reflexe vztahu přírody a kultury se s výše uvedenými autory shoduje rovněž Josef Šmajs (nar. 1938). „Protože hledí spíše do minulosti a dává přednost klidným vodám tradičních antropologických a gnoseologických problémů, nebyla s to nabídnout vědám ani veřejnosti žádnou srozumitelnou vizi podstaty a řešení nynější globální krize“ (Šmajs, 2000, s. 8). V této souvislosti uvažuje o minulé a budoucí roli filosofie a dospívá k závěru, že přesto, že je „filosofie nejstarší teoretickou disciplínou vůbec, po vzniku speciálních věd by svoji roli neměla plnit pouhým odkazem na vlastní kompetenci a tradici. Speciální přírodní vědy, které oprávněně kritizuje za redukcionismus a naivní víru v objektivitu vlastních výpovědí, v posledních padesáti letech pozoruhodně vyspěly...Zejména v ontologických otázkách musí proto filosofie k výsledkům speciálních věd přihlížet a námitkám z jejich strany naslouchat...Nejnovější poznatky systémových přírodních věd vedou totiž k důležitému obecně světonázorovému zjištění...I přes obdivuhodnou vnějškovou rozmanitost je pozemská i vesmírná příroda uspořádána jednotným způsobem: existuje v ní jeden univerzální přirozený řád, který zahrnuje i člověka jako přírodní bytost“ (ibidem, s. 11an.). Svůj pohled na vztah člověka a světa J. Šmajs odvozuje od představy „hostitelského přírodního systému“, v němž člověk skrze svou kulturu vystupuje jako do značné míry cizorodý a destruktivně se projevující prvek. Z toho odvozuje nutnost primárně provádět, řečeno s M. Machovcem „analýzu poškozeného“, tedy přírody. My se v našem textu přikláníme naopak k analýze člověka, osvětlení motivů jeho chování prostřednictvím zkoumání jeho podstaty a historického vývoje zakotveného v přírodním systému naší planety. V tomto duchu také

kulturu, která přirozeně vznikla jako lidský adaptivní mechanismus nenahlížíme apriori jako činitel „niku života drasticky omezující a poškozující“ (ibidem, s. 16), neboť jsme přesvědčeni, že v systému planety Země jsou všechny (živé i neživé) prvky jeho přirozenou součástí. Nevidíme opodstatnění pro výklad, který člověka a jeho kulturu z tohoto celku vyčleňuje argumentací radikální „protipřírodní ontickou povahou kultury“. Považujeme za neslučitelné na jedné straně člověka „jako onticky kreativní bytost, jediného tvůrce kultury“ (Šmajš, 2000) do přírody vřazovat, uzнат jeho evoluční přizpůsobenost přírodě, na straně druhé zavádět nový ontologický statut kultury na základě snahy prokázat „strukturní a funkční nekompatibilitu“ kultury s přírodou a tvrdit, že „v důsledku odlišné konstitutivní informace i dodatkové energetické výživy je totiž kultura protipřírodním subsystémem biosféry, subsystémem, který lokálně přírodu jakoby zlepšuje, ale fakticky...rychlou expanzí opoziční kulturní uspořádanosti nevratně poškozuje a zatlačuje“ (Šmajš, 2000, s. 38) Z takto definovaných pozic se nám úspěch úsilí o nalezení podmínek dlouhodobé koevoluce a kompatibility do kompetice a konfliktu postavených pozemských systémů přírodní a kulturní evoluce zdá nepravděpodobný.

2.1 K otázce harmonické koexistence člověka a přírody

Hlavním cílem této kapitoly je přiblížení klíčových problémů ve vztahu vzájemné závislosti životního prostředí a životního stylu západního člověka, nastínění možností a způsobů harmonické koexistence v tomto vztahu. Základní rysy soudobého životního stylu lidí v západní kultuře výstižně popisují slova F. Capry - „naše civilizace během svého vývoje změnila životní prostředí do takové míry, že jsme ztratili kontakt se svojí biologickou a ekologickou podstatou více než kterákoli jiná kultura a civilizace. Tato rozluka se projevuje v nápadném rozdílu mezi rozvojem intelektuálních schopností, vědeckých poznatků, technických dovedností na jedné straně a moudrostí, spiritualitou a etikou na straně druhé“ (Capra, 2002, s. 50). Uvědomíme-li si odvěkou tendenci člověka věci běžných a zřejmých si nevímat, nepřekvapí nás, že teprve ve 20. století přichází K. Lorenz s myšlenkou studovat zvířata ne již v klecích, ale v jejich přirozeném prostředí, tak je poznávat a porozumět jim. Analogická situace panovala překvapivě dlouho také na poli výzkumů člověka, kde k základní změně došlo v pojetí zkoumaného - z pána a neomezeného vládce planety se stává primárně bytost, která je nedílnou součástí přírody na Zemi. Méně optimistický je fakt, že přirozené prostředí člověku vlastní dnes nacházíme ve stále menší míře, běžné životní prostředí je většinou již prostředím lidmi přetvořené. To samo o sobě není nutně negativní; přetváření

prostředí bylo odedávna adaptivním projevem zabydlování se, identifikace a přijetím konkrétního místa v konkrétním čase za své. Destruktivní je až život v prostředí vzniklém v radikálním rozporu s lidskou přirozeností či v prostředí neustále překotně se měnícím. V něm potkáváme člověka, který se na Zemi necítí být doma, touží po jiném životě i světě, takovém, kde by mohl být bytostí autoidentickou. Co se stalo s člověkem, bytostí původně nadanou jedinečným instinktem sebezáchovy, že se poslední dobou chová podivně, je jen málo ochoten vzdát se svého současného životního stylu, i když ví, že jeho důsledky mohou být pro něho i následující generace fatální?

Postoj k tvrzení „člověk ničí přírodu“ nám může posloužit jako prostředek difference přístupů a teoretického zpracování vztahu mezi lidmi a přírodním světem a k naznačení směrů, jímž by se mohl tento vztah v budoucnosti ubírat. Jak jsme uvedli výše, na jedné straně spatřujeme autory, kteří se zaměřují na „analýzu poškozeného“; sem řadíme zejména okruh konzervativních ochránců přírody, kteří jsou obvykle vedeni „dobrou“ ale poněkud rigidní vírou projevující se primárně snahami uchránit, zakonzervovat, vyčlenit a uzavřít přírodu jako něco, co z podstaty aktivitami člověka trpí. Hodnocení výsledků jejich činnosti je dosti problematické, nahlížení člověka jako „záškodníka v přírodě“ pravděpodobně není tím pravým či pravdivým základem, z něhož by mohla vzejít účinná nápravná opatření. Na druhé straně se profiluje skupina autorů, kteří pro porozumění a zlepšení vztahu člověka k přírodě, resp. vztahu natura - kultura vycházejí ze zkoumání „pachatele“. Tito autoři, a patří mezi ně většina osobností na něž odkazujeme v naší práci, se snaží o rozbor a hledání příčin dnešní vyhrcoené situace v čase až k dávným kořenům tisíciletého formování mentality dnešního člověka, především těch jejích složek, které jsou nezávislé na tlacích a rysech jednotlivých dějinných epoch. Shodují se v názoru, že další vývoj problematiky vztahu člověka a přírody bude ovlivněn akceptací či popřením základního faktu, že podmínkou přežití a dalšího vývoje (post)moderního člověka je a nadále bude schopnost koexistence uvnitř sítě života, jejíž je součástí a na níž je bytostně a trvale závislý.

„Cokoliv postihne Zemi, postihne i děti Země. Člověk neutkal plátno života, on je pouhým jeho vláknem. A tak všechno, co udělá s tkaninou, udělá i sobě“
(cit. dle: Skolimowski, 2001, s. 338).

Pro osvětlení souvztažnosti životního prostředí a životního stylu se zamyslíme nejprve nad přirozeností, přírodou ve smyslu fysis, jejími rysy a vztahem k bytí tak, jak se odráží ve filosofii. Otázka poznání fysis a jejích vlastností je jednou z nejstarších filosofických

a základních lidských otázek vůbec, pokládají si ji již řečtí mudrci v 6. a 5. století př. n. l.. Zdeněk Kratochvíl (nar. 1952) charakterizuje přirozenost jako něco z podstaty vznikající a zanikající, přičemž právě tato neustálá proměnlivost a změna vede k uskutečňování a přibližování se její povaze (Kratochvíl, 1994). Výlučné postavení přírodní filosofie, která byla v archaické antice základním filosofickým myšlením, zpochybňují sofisté orientací svých úvah na věci lidské a zároveň zakládají dělení na přírodní a společenské myšlení. Latinské předkřesťanské a křesťanské myšlení se vůči fysis vyznačuje malou vnímavostí, obnovení přírodní filosofie přináší až synkretismus pozdní antiky v hnutí hermetismu s okruhem jeho sympatizantů, „tím se ovšem přírodní filosofie postupně dostává ze sféry školní filosofie, vědy a veřejného náboženství do sféry mysterijní zbožnosti, gnóse a okultních věd“ (Kratochvíl, 1994, s. 16). Novověk je pak vůči ní doslova nepřátelský, výjimkou je snaha ji revitalizovat např. u F. Schellinga a filosoficky orientovaných romantických básníků okolo Novalise. Jejich úsilí však vede spíše k anthroposofii a theosofii, nikoliv k univerzitní filosofii či vědě té doby (Kratochvíl, 1994). Na nedostatečné pochopení přírody a přirozenosti v novověku později upozorňují především E. Husserl (fenomenologická kritika novověké vědy), T. Kuhn (strukturalistická kritika), M. Heidegger (existenciální pojetí vědy) a J. Patočka, jehož hledání „přirozeného světa“⁸ je nepochybně trvalou inspirací v této oblasti. Tito autoři reagují na zakrytí přirozenosti, „zasutí smyslu pro fysis“, jak je označuje Z. Kratochvíl. K němu dochází v životě kde chybí péče o duši, tuto „schopnost živé přirozenosti číst vnější souvislosti a své vnitřní možnosti, pro hledání identity uprostřed proměnlivosti“ (Kratochvíl, 1994, s. 147). Přirozenost se nám ztrácí v momentě, kdy se ji snažíme pevně uchopit jako konečnou a stálou a využít ji pro své cíle. V tomto smyslu na redukcionismus novověké vědy omezený na poznávání objektů reaguje E. Husserl (1859 - 1938) v přednáškách ze 30. let 20. století, shrnutých později v práci *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Zde analyzuje „vědeckost všech věd“, zabývá se tím, co věda a vládnoucí vědecký světový názor vůbec znamenají pro konkrétní lidský život a zjišťuje, že věda svými postupy vytváří „svět přesně měřitelného“, který se stále více vzdaluje světu přirozené každodenní zkušenosti. K ustavujícím rysům přirozeného světa totiž patří změna, přeměna, kontext, vztahovost, propojenost, souvislost všeho se vším; a právě tyto kvality jsou v nejnovějších koncepcích uznány a rozvíjeny v rámci zkoumání „sítě života“. „Vědy o pouhých faktech vytvářejí lidi vidoucí jen fakty...V našich životních úzkostech, jak slyšíme, nemá nám tato věda co říci...vylučuje otázky o smyslu nebo nesmyslnosti celé lidské

⁸ Podle M. Petříčka představuje Patočkův popis přirozeného světa (jistého zapomenutého základu) klíč k pochopení lidské existence v její svobodě a v jejím vztahu k celku (srov. Patočka, 1992).

existence“ (Husserl, 1996, s. 27an., 1. vyd. 1954). E. Husserl je přesvědčen, že „Galileiho matematizující přetlumočení přírody“ (ibidem, s. 75) je nadále nepřijatelné, neboť přirozený svět není matematickým universem, je životní problematikou neustálého odkrývání smyslu, setkávání, porozumění a jednání a tak se těsně prolíná s problematikou utváření lidské identity. „Problém přirozeného světa je problémem sebepoznání skrze svět“ (Kratochvíl, 1994, s. 69). Naději na znovuoobnovení kontaktu s přirozeným světem spatřujeme v odvěké lidské snaze svět poznávat, přisvojit si ho a být v něm doma, jejímž projevem je i vznik vědy; ovšem jen v tom případě, že tato původní zdravá motivace bude udržena, smysluplně podporována a citlivě korigována směrem k zachování jedinečnosti člověka, autenticity jeho bytí i jeho světa.

Na vytváření „kulturní definice světa“ participují nejen vědeckotechnické, ale také filosofické ideje a pojmy a ovlivňují kolektivní lidský vztah k přírodě. Historické podmínky, v nichž myšlenky o přírodním - životním prostředí a jeho hodnotě vznikají, jsou v současnosti zasaženy nejen faktem globálního ekologického ohrožení, ale také nárůstem poznatků a širší informovaností o jeho příčinách a projevech. Proto se domníváme, že je zde nemalá šance aktivně je zapojit v procesu utváření idejí zajišťujících kulturní, sociální a ekologickou reflexi, artikulaci a regulaci vztahů lidí k přírodě. Člověk je sám přírodou a musí s devastovanou přírodou vnější a vnitřní nějak žít pohromadě, konstatuje ve svých úvahách o filosofii přírody Jan Kamarýt (1927 - 2000). V situaci aktuálně sílící deontologizace, deantropomorfizace a depersonalizace světa tato skutečnost „klade problém naturfilosofie novým způsobem, a to spíše transcendentně a ontologicky...tj. z hlediska podmínek možnosti sebezáchovy lidského bytí“ (Kamarýt, 1997, s. 12).⁹ Mnoho komplexních studií o těsné propojenosti ekologických, společenských, ekonomických, politických a kulturních aspektů současných globálních problémů dospívá ke shodnému závěru, že nemůžeme přemýšlet o přírodě samotné, bez lidí a výsledků jejich socio-kulturní činnosti. Jinak řečeno, „nelze chránit přírodu, uvažovat výhradně o devastacích mimolidského života bez souvislosti s devastacemi lidského, s dehumanizací, sebeohrožování jednotlivých společností a globálního společenství“ (Kolářský, Suša, 1998, s. 110).

Dlouhodobě zaujímaný postoj panství člověka nad přírodou se ukázal jako mylný, vytvořil

⁹Na tendenci deontologizace tj. sebeporozumění vycházející z přesvědčení o vlastní nezávislosti na bytí, tuto typickou vlastnost novověké matematizované přírodovědy, upozorňuje už fenomenologická kritika E.Husserla; za konstitutivní východisko matematické přírodovědy označuje její nezávislost na bytí - deontologizace vyprodukovala zcela deantropomorfizovanou přírodu, představu abstraktní přírody bez veškerého významu, hodnot, smyslu ve vztahu k člověku (Kamarýt, 1997).

klamnou iluzi, že člověk přírodu ovládá a řídí, přičemž ve skutečnosti docházelo k bezmyšlenkovitému ničení cenné organické vazby mezi nimi. Původní stav životní harmonie mezi člověkem a přírodou byl podle Ericha Fromma (1900 - 1980) narušen poznáním dobra a zla, rozvojem procesu individualizace, který přerušuje pouta s přírodou a stojí na počátku dějin. „Člověk je tísněn existenciální dichotomií, vytvářenou tím, že je v přírodě, a přece ji přesahuje“ (Fromm, 1993, s. 67). K poměru člověka a přírody E. Fromm říká: „člověk je nucen zakoušet sama sebe jako cizince ve světě, který je odcizen sobě i přírodě, aby byl schopen opět se sjednotit sám se sebou, s ostatními lidmi i s přírodou na vyšší úrovni. Je nucen zakoušet rozštěpení mezi sebou jako subjektem a světem jako objektem jakožto podmínkou pro překonání právě tohoto rozštěpení“ (ibidem, s. 67an.). Do budoucna bude v podmínkách omezeného prostoru naší planety nezbytné, aby člověk opustil svou neuspokojivou realizaci posledních let v oblasti expanze materiální spotřeby a transformoval svou obdivuhodnou energii a potenciál opět do opomíjené duchovní sféry (Fromm, 1993).

Přestože model založený na dominanci člověka je zhusta kritizován, opouštěn a nahrazován modelem zaměřeným na vzájemnost ve vztahu člověka a přírodního světa, zůstává i nadále nejasné „jak uskutečnit ideály dobrého života, které zahrnují vyrovňování lidských potřeb a ekologických možností“ (Kamarýt, 1997, s. 62). Poměr člověka k přírodě se utváří na dvou základních rovinách. Jednak v rovině lidské závislosti na čase, prostoru, hmotě, přičemž zde existuje přímá závislost nejen na existenci přírodních podmínek a zdrojů, ale především na jejich kvalitě. A neméně důležitá je závislost přírody na chování a projevech činnosti člověka a společnosti. S rozvojem západního tržního systému dochází ke snižování relativní vazby lidských aktivit na přírodu, dochází k „osvojování si přírody“, ta se stává pro člověka pouze předmětem, věcí užitečnou, řečeno s Heideggerem „použitelným stavem věcí“ (Bestand). Kromě jiného nás k distanci od tohoto přístupu vede zjištění, že příroda v životě lidí plní i navýsost významnou a nezastupitelnou funkci estetickou a rekreační.

Naše postupně narůstající a stále důkladnější znalosti o přírodě a jejím fungování nám z nepochopitelných důvodů nezabránilo uplatňovat vůči ní ryze prakticistní postoj a nyní s falešným překvapením sledujeme, že od okamžiku překročení jistých hranic už příroda není schopna absorbovat negativní důsledky lidských aktivit nebo se jim účinně bránit. Zvrácená je z tohoto hlediska logika triumfu vědecké západní civilizace spočívající ve snaze o co největší se vzdalování od přírody, od jednoduchých a zřejmých pravd. Jako bychom nejvíce ze všeho chtěli zapomenout, že „člověk je to, co jest, skrze přírodu, byť by sebevíce připadalo jeho samostatné činnosti, ale i jeho samostatná činnost tkví v přírodě, respektive v jeho povaze,

přirozenosti“ (Feuerbach, 1954, s. 233an.). Narážíme opět na jakousi dvojrozměrnou či protikladnou jednotu přírody a člověka. „Člověk je přírodní bytost, četnými pouty je spjat s životem kosmu a je závislý na jeho koloběhu...Není jen jedním z objektů tohoto světa, ale je především subjektem, z objektu neodvoditelným. Vztah člověka ke kosmu je zároveň určován tím, že člověk je mikrokosmos, že v sobě nese kosmos a dějiny“ (Berd'ajev, 2005, s. 39). V tomto duchu Nikolaj Berd'ajev (1874 - 1948) periodizuje proměny vztahu člověka a přírody do tří fází. V první předkřesťanské, pohanské etapě je lidský duch hluboce zakotven a organicky spjat s přírodou ovládanou živly. S příchodem křesťanství, následuje další etapa charakteristická zápasem lidského ducha s přírodními silami; středověk je ve znamení odklonu od přírody, obratem lidského ducha dovnitř. Třetí etapa rodící se v období renesance představuje opětovný obrat k přírodnímu životu, avšak ve znamení ovládnutí a podřízení přírodních sil, zmocnění se jich jako nástroje k dosažení lidských cílů, zájmů a prospěchu. Výsledkem je nejen ovládnutí přírody a proměna životního prostředí, ale zároveň i proměna člověka samého, organický vztah je nahrazen mechanickým (srov. Berd'ajev, 1995).¹⁰ Nyní zdá se, máme před sebou další etapu, dosud otevřenou, v níž by mohl dominovat ekologický rozměr života člověka. Podle prognostika a environmentalisty Jiřího Stehlíka (nar. 1939) by tato změna mohla být po průmyslové a vědecko-technické revoluci novým předělem v evoluci lidstva srovnatelným snad jen s neolitickou revolucí. Tuto čtvrtou etapu J. Stehlík nazývá „humánním saturostacionárním systémem“ a podrobně ji rozpracovává v souvislosti s promýšlením „budoucnosti lidského společenství“ ve stejnojmenné práci (srov. Stehlík, 2000).

2.2 Ohrožení lidské přirozenosti

„Přirozenost člověka je nebezpečná a zlá jen ztrácí-li míru. Přirozenost je dobrá, dokážeme-li ji ovládat a měnit v činorodý zájem“
(Dai Zhen, čínský filosof, in: Král, 2005, s. 341).

Odcizení přírodě je závažným jevem, který výrazně deformuje člověka nejen po stránce duchovní ale neméně též po stránce fyzické, ohrožena je lidská osobnost, rovnováha i rozum. Svými zásahy do přírody, která mu byla, je a i nadále měla by být oporou, člověk současně

¹⁰Ve svém posledním díle N. Berd'ajev doplňuje vztahy člověka a přírody o čtvrtou fázi, kdy dochází k rozpadu kosmického řádu, organické vztahy ustupují silám neosobní organizace, které jsou odrazem enormního užívání a zneužívání techniky vůči přírodě. Zároveň v této nové „organizované realitě“ dochází ke zotročování člověka svými vlastními objevy (Berd'ajev, 2005).

zasahuje do své vlastní individuality. Zasahuje často necitelně do krajiny, v níž se odráží spojení přírody s kulturou současnou i minulou, ničí tato historická svědectví a tím odstraňuje svou minulost, podrývá základy vlastních národních, lokálních i univerzálních lidských specifik. Chceme-li se v této souvislosti zamyslet nad problematikou a nástrahami lidskosti současného člověka, je nutné nejprve zpochybnit představu, že sociální chování člověka je možné přetvářet do libovolné podoby. Teze „kultura dělá člověka“ neplatí absolutně, neboť jak ukazuje Edward Wilson (nar. 1929) „každá osoba je formována vzájemným působením svého prostředí, obzvláště kulturního prostředí a svých genů, které ovlivňují sociální chování“ (Wilson, 1993, s. 27). Pro chování lidské v plném rozsahu je nezbytná existence hmotných podmínek, které jsou dále dlouhodobě ovlivňovány mravní, citovou, estetickou výchovou a vzděláním směrem k rozvinuté humanitě. Chceme zdůraznit, že bez svých jedinečných genetických vloh by se člověk jistě nestal tím, čím je, nedosáhl by svých nepopíratelných úspěchů, ovšem bez (cíle)vědomého rozvíjení těchto vloh ještě tím méně.

Problematika přirozenosti nás v první řadě přivádí k faktu prohlubujícího se rozporu mezi stále se zrychlujícím tempem technického rozvoje, změn životního stylu a nezměnnou biologickou podstatou člověka. Zatímco lidské vášně a city, paměť i rozum zůstaly stejné jako před tisíci lety, možnosti jejich uplatnění se zmnohónásobily (Klíma, 2001). „Po 400 000 generací byla lidská koordinace mezi rukou a zrakem přizpůsobena okolnímu prostředí, v němž se odehrávaly procesy a jevy rychlostí, kterou můžeme nazvat přirozenou. Vše, s čím lidé potřebovali zacházet, se pohybovalo rychlostí vhodnou pro naše schopnosti...S příchodem průmyslové revoluce se mnoho věcí začalo pohybovat rychlostí strojů. Když bylo přírodní prostředí vydlážděno a náš život se přesunul do uměle vytvořeného světa, přirozený rytmus našich reakcí se musel přizpůsobit průmyslovému rytmu“ (Mander, 2003, s. 72). Ze stejné pozice vychází Irenäus Eibl-Eibesfeldt (nar. 1928) při zkoumání našich vrozených vloh, jejichž projevy a funkce se dnes zproblematizovaly. Konstatuje, že naše vrozené programy chování se vyvinuly v období životního stylu lovecko-sběračských, malých, jasně vymezených skupin, v této době jsme se jako druh formovali a ta představuje přibližně 98% naší historie. V porovnání s tím je vývojová etapa posledních deseti tisíc let jen krátkým časovým úsekem kdy jsme se po biologické stránce nezměnili; prošli jsme sice enormním kulturním vývojem, naše emoce, pudy a způsob myšlení však zůstaly stejné. „Jsme s naší mentalitou doby kamenné ‚přesazeni‘ do moderní společnosti“ (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 12, 1. vyd. 1988). Pochopení základních mechanismů lidského chování nám může pomoci k rozumnějšímu jednání, vysvětluje I. Eibl-Eibesfeldt svou motivaci ke zkoumání chybných úkonů a problémů spjatých s lidskými vrozenými vlohami. V určitých situacích jsme museli

a stále musíme naši biologickou přirozenost přemáhat, neboť některé fylogeneticky zakódované programy našeho chování jsou dnes na obtíž, přestože původně „kulturní vymoženosti vznikly jako nástroj ve službách biologického přežití“ (ibidem, s. 21).

Jedním ze zděděných programů chování, který má dnes problematické účinky je naše fascinace růstem a hromaděním. Růst sám o sobě je organicky spjat se životem, je dávnou pozitivně chápanou hodnotou. Zatímco na řídce osídlené Zemi starší doby kamenné byl všeobecný růst hodnocen jednoznačně kladně, ve 20. století už jsou negativní následky absolutního prosazování ideje kvantitativního růstu závažným existenčním problémem. Jádrem tohoto směřování zdá se být prastará „maximalizační teorie“ zaměřená na krátkodobý úspěch, kořistnická a výhodná pro nové organické systémy, omezuje však loajalitu vůči ostatním jedincům. Při usilování o moc je naše chování přímo úměrné osobní blízkosti těch, na jejichž úkor bychom určité výhody dosáhli a podobně klesá naše schopnost soucítit s budoucími generacemi úměrně tomu, jak jsou nám vzdálené (Eibl-Eibesfeldt, 2005). Jako dlouhodobě udržitelnou alternativu uvádí I. Eibl-Eibesfeldt „strategii optimalizační“, která zahrnuje posun od kvantitativních ke kvalitativním měřítkům, uchovává pozitiva hnacích sil z konkurenčního zápolení, je však výrazně šetrnější co do vlivu na přírodní prostředí. Nemusíme se prý bát ani marnivosti, „příroda je vyloženě ‚marnivá‘ a podobně ‚marniví‘ bychom měli být v oblasti nových nápadů a v rozvoji kultury i my, nikoliv však v zacházení se zdroji, které nám poskytují existenční základnu“ (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 40an.). V otázce vnímání reality řadí I. Eibl-Eibesfeldt k „vrozeným pastem myšlení a vnímání“ fakt, že jsme vývojově nastaveni operovat s kauzálními závislostmi typu „když A, tak B“, rádi přemýšlíme lineárně v řetězcích událostí a těžko rozeznáváme provázanost většího počtu kauzálních řetězců. To komplikuje proces a podobu dlouhodobého plánování v tom smyslu, že naše nastavení k identifikaci bezprostředních příčin nás často vede k považování bezprostředních důvodů i následků za skutečné a k přehlížení těch vzdálenějších. Pro pochopení problematiky evolučně vzniklého typu chování, které bylo adaptivní v podmínkách společenství lovců a sběračů navazuje I. Eibl-Eibesfeldt na klasické etologické studie K. Lorenze a N. Tinbergena. Z provedených experimentů v nejrůznějších kulturách vyplývá, že lidské chování vykazuje obrovskou variabilitu forem, ale určité vlastnosti (rodinné cítění, teritoriální chování, touha po společenském postavení, sklon vytvářet ohraničené skupiny a jejich vzájemná netolerance) jsou antropologicky konstantní, jde o dispozice, které lze výchovou potlačit, pokud ale tlak zmizí, opět se objeví v plné šíři (Eibl-Eibesfeldt, 2005). Dále se ukazuje, že dokonalá adaptace není zárukou dlouhodobé schopnosti přežít; nejdůležitější se pro náš druh ukazuje schopnost zůstat trvale otevřenými novým kulturním a biologickým

možnostem vývoje. Předpoklady k tomu máme jedinečné, po stránce fyzické i psychické jsme přeci jen, řečeno s K. Lorencem, „specialisty na nespecializovanost“.

V otázce zachování lidské přirozenosti jako výchozí podmínky pro dlouhodobé zachování „lidské“ existence v pravém slova smyslu musí, zdá se nám, stále jít především o znovuoživení a aktivní rozvíjení projektu poznání člověka, který by měl být prioritním úkolem spolupráce společenských a přírodních věd. Lidé jsou sice tvořiví, ale také znetvořitelní, říká I. Eibl-Eibesfeldt, „abychom nad sebou získali kontrolu, musíme nejprve odkrýt pravdu o nás samých“ (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 112).

Se zvyšující se intenzitou čelíme v poslední době důsledkům uplatnění představy o výlučném postavení člověka, popírání jeho přináležitosti do světa přírody, zastírání faktu genetického podkladu našich aktivit v mnoha prvcích shodných s ostatními živočichy. „Jako jediný druh jsme však na těchto živočišných modelech stavěli, posilovali jsme je a rozpracovávali na obdivuhodnou úroveň. A někdy jsme je také potlačovali“ (Morris, 1997, s. 6, 1. vyd. 1994). Ale přece jen jsme zdědili více živočišnosti, než jsme ochotni si přiznat, konstatuje Desmond Morris (nar. 1928), „místo abychom se za svou přirozenost styděli, můžeme se na ni klidně dívat s obdivem. Jestliže ji pochopíme a přijmeme, můžeme dosáhnout toho, že bude pracovat pro nás“ (ibidem, s. 7). Jaké jsou tedy základní charakteristiky lidské přirozenosti, původní znaky lidské existence, kdy a v jakém prostředí vznikaly? Pro odpověď se musíme vrátit do období antropogeneze, vymezené objevením se homo habilis až k člověku soudobého typu. V tomto období probíhá obdivuhodná evoluce rodu homo, zahrnující přechod od protohumánní kultury ke kulturní formě existence koncem třetihor přibližně před 2,5 - 2 miliony let. Moderní homo sapiens se v subsaharské Africe objevuje podle Richarda Leakeyho (nar. 1944) asi před 200 tisíci lety (Leakey, 1996, 1. vyd. 1994), před 100 tisíci lety odtud proniká na Přední východ a před 40 - 28 tisíci lety nahrazuje ostatní populace v Evropě, posléze také v Asii, Austrálii a Americe. Jedná se již o anatomicky moderního člověka s plnou lingvistickou kompetencí, schopného obývat nejrůznější zemské ekosystémy (Soukup, 2004); podoba rodových fyzických dispozic člověka u něho zformovaných se od té doby téměř nezměnila. Kulturní kód lidské existence se postupně utváří v období paleolitu datovaném před 2,6 milionu - 8 tisíci let. V této preadaptační vývojové fázi vzniká široký rezervoár lidských adaptivních možností, kam patří mimo jiné také „důvěrná znalost ekosystémů, zvířecího i rostlinného světa, živé i neživé přírody“ (Ortová, 1999, s. 106). V této době již bezpečně poznáváme základní a zásadní kvalitativní rozdíl, který odlišuje člověka od ostatních živočichů včetně jeho nejbližších příbuzných

(primátů), jímž je rozvinutá „schopnost přenášet a kumulovat informace negenetickou cestou - prostřednictvím mechanismů kultury“ (Soukup, 2004, s. 122). Významným kontextem vzniku a postupného vývoje tohoto fenoménu i typických lidských vlastností, mezi něž patří imaginace, tvořivost, schopnost logického úsudku, sociabilita, altruismus, agrese, teritoriální chování (srov. Ortová, 1999), je „těsná spříazenost života a prostředí“ (Lovelock, 1994). Kulturní kód představuje určitý referenční rámec či archetyp, předurčuje možnosti života člověka jako druhu na naší planetě a potvrzuje, že žádný druh nemůže bez problémů existovat, nejsou-li respektovány jeho vývojové základy. V koncepci přírodního výběru, jenž zahrnuje to špatné a utvrzuje to dobré vzhledem k životním podmínkám dané bytosti (Darwin, 2006, 1. vyd. 1871) Charles Darwin (1809 - 1882) vymezuje soubor typických, v průběhu evoluce získaných vlastností člověka, jimiž jsou: „představivost, údiv, zvědavost, nespecifikovatelný smysl pro krásu, schopnost napodobovat a touha po všem vzrušujícím a novém“ (Darwin, 2006, s. 112), dále smysl pro morálku či svědomí, který je pro Darwina pravděpodobně „nejzřetelnějším a nejvýznamnějším rozdílem mezi člověkem a vyššími živočichy“ (ibidem, s. 147). Jako vlastnost nejušlechtlejší označuje nezištnou lásku ke všemu živému, zrozenou z postupně se zjemňujícího a rozšiřujícího lidského soucitu projevovaného jiným tvorům. V neposlední řadě člověk coby „společenský živočich“ získal schopnost sebeobětování, sebeovládání, odolnost vůči utrpení, ochotu pomoci a „sklon k věrnosti svým druhům a k poslušnosti vůdci svého kmene“ (ibidem, s. 128). Tyto vlastnosti byly potřebné nejen pro fungující sociální soužití, ale umožnily především naše přežití v přírodním prostředí vůbec; měly by tedy být trvalým základem „lidského způsobu života“ v pravém slova smyslu. Tento „kruh životních souvislostí“ uzavírá skutečnost, že kultura, která je ve své jednotlivé specifické podobě určována ve velké míře prostředím (fenomén kulturní diverzity), „může žít a rozvíjet se jen potud, pokud není poškozen její přírodní podklad“ (Ortová, 1999, s. 82).

Na skutečnost, že rychlost kulturního vývoje lidstva a jím vyvolané změny dosahují takového stupně, že je vyloučené aby s nimi držel krok vývoj fylogenetický upozorňuje také Konrad Lorenz (1903 - 1989) v práci *Odumírání lidskosti* z roku 1983. Člověk je sice od přírody kulturní bytostí, ale jeho přirozené adaptační schopnosti nedokáží držet krok s akcelerací civilizačních změn a změn sociálního prostředí, v němž scientismus odpírá charakter reálného veškerému subjektivnímu prožívání (Lorenz, 1997). Proto je důležité pochopit komplex chorobných jevů, které způsobují „odumírání lidskosti“, hledat jejich příčiny a účinná protiopatření.¹¹ „Člověk je ve své vrcholné míře ohrožen“ (Lorenz, 1997,

¹¹Tomuto tématu se K. Lorenz podrobně věnuje v práci „Osm smrtelných hříchů“. Identifikuje osm

s. 14) a pravděpodobně to bude hodnotové cítění, které významně ovlivní směr, jímž se bude evoluce organického života ubírat. „Nelze předpovědět, co se z lidstva stane v budoucnosti; určující budou procesy, které se odehrávají výlučně v člověku“ (ibidem, s. 58).

V souvislosti s tématem ohrožení lidské přirozenosti nelze opomenout Frommovu psychologickou analýzu člověka jako člena konzumní společnosti. Jejím předmětem je otázka postavení člověka v soudobé industriální společnosti a problém jeho odcizení své podstatě. V úvodu práce *Lidské srdce* si klade otázku, zda je člověk od základu zlý a zkažený, nebo dobrý a schopný zdokonalení. Odpověď formuluje prostřednictvím hypotézy o existenci dvou hlavních druhů lidské orientace. Na jedné straně stojí „syndrom rozpadu“, který „lidi nutká ničit za účelem zkázy a nenávidět za účelem nenávisti“ (Fromm, 2000, s. 18, 1. vyd. 1964), jeho protikladem je „syndrom růstu“ tvořený láskou k životu, láskou k člověku a nezávislostí. Podle E. Fromma jen u malého počtu osob nalezneme jeden nebo druhý syndrom rozvinutý v celé podobě, u většiny lidí se zčásti nekrofilní a zčásti biofilní orientace kombinuje a jedinec je tak neustále nucen se aktuálně rozhodovat. Nejzákladnější formou biofilní orientace je tíhnutí k zachování života; žít a snaha zachovat svou existenci „je inherentní kvalitou veškeré živé substance“ (ibidem, s. 46). Dalším jejím aspektem je tendence živých bytostí integrovat se, spojovat a propojovat se s odlišnými entitami a růst strukturálně: „sjednocený a integrovaný růst je charakteristický pro všechny životní procesy, nejenom pokud jde o buňky, ale také pokud jde o cítění a myšlení“ (ibidem, s. 47). Projevy plně rozvinuté biofilie nalézáme v tvořivé orientaci, figurující mezi základními evolučně utvořenými charakteristikami člověka, které byly základem jeho úspěšné adaptace. Pravá biofilní orientace vidí raději celek než části, její vztah k životu je spíše funkční než mechanický, chce přetvářet ne silou ale láskou, rozumem a vlastním příkladem (Fromm, 2000). V etické rovině se shoduje s hlavní tezí filosofie úcty k životu A. Schweitzera: „dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat“ (Schweitzer, 1996b, s. 23). Frommovo tvrzení, že lidé milují život a směřují jako ostatní živé bytosti k jeho zachování je konfrontováno s novodobým přístupem k životu, který se stává stále mechaničtější, charakter a inteligence lidí jsou standardizovány, preferují se jedinci průměrní na úkor těch originálních. Pravděpodobně tak vzniká nový typ člověka „homo consumens“ vymodelovaný typickými vlastnostmi západní byrokraticko-industriální civilizace - intelektualizací, kvantifikací, abstraktizací, byrokratizací a virtualizací (Fromm, 2000). Jako aktuální nebezpečí pro západní

navzájem souvisejících procesů, které ohrožují existenci nejen západní civilizace ale celého lidstva. Jde o přelidnění planety, devastaci přírodního prostředí, úpadek hodnot a sebereflexe ve prospěch akcelerace technického pokroku, změkčilost a vytrácení se prožitku pravé radosti, genetický úpadek, rozchod s tradicí, růst poddajnosti lidí vůči doktrínám a ohrožení nukleárními zbraněmi (srov. Lorenz, 2000).

společnost rozeznává E. Fromm hrozící „definitivní podřízení principů života principům mechanizace“, proto apeluje na zachování důležitosti a váhy opravdu lidského života, podporu vědecké a humanistické orientace člověka, kritického myšlení jedinců, objektivnosti a tolerance k rozdílům. Je přesvědčen, že „člověk může být lidským jedinec v klimatu, v němž může očekávat, že on a jeho děti budou žít a že zažijí příští rok a ještě mnoho roků dalších“ (Fromm, 2000, s. 108).

2.3 K významu kulturní diverzity. Příklady nezápadních životních stylů

„Kultura je tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání, sociální struktura je forma, kterou toto jednání na sebe bere, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce stejných jevů“
(Geertz, 2000, s. 168).

Způsob, jakým konkrétní kultura „svůj“ svět chápe, primárně určuje to, jak v něm působí. To je základní myšlenka naší kapitoly, v níž chceme nastínit význam kulturní diverzity v souvislosti s přiblížením životního stylu východní kultury čínské a kultur přírodních národů. Ochota seznámit se s jejich způsoby života nám jednak otevírá hluboké zdroje, z nichž můžeme čerpat inspiraci pro naše životy, jednak může vést k novým zjištěním o kultuře vlastní. Půjde nám v první řadě o přiblížení souvztažnosti životního stylu a životního prostředí zaměřené na prvek světového názoru, výklad fungování světa a místa člověka v něm.

V úvodu našeho tématu představíme poměrně mladý, nadějný projekt - disciplínu interkulturní filosofie, která odráží probíhající procesy akceptování a živé interakce myšlenkových systémů kultur celého světa. Systematicky byla rozpracovávána od 80. let 20. století zejména v německé jazykové oblasti, v současnosti se k ní hlásí autoři z evropského, asijského či afrického prostředí. Z hlediska své základní motivace představuje interkulturní filosofie „určitou kritickou reakci na jednostrannost traktování dějin filosofie jako dějin západní filosofie, které má za následek vyloučení zbytku světa z možnosti podílet se na zodpovídání základních filosofických otázek“ (Bártík, 2008, s. 40). Její platnost je aktuálně prověřována s nadějí, že by mohla v budoucnu poskytnout ideovou platformu západním iniciativám o setkávání s „druhými“, porozumění představám a interpretacím existence člověka a světa mimozápadních kultur.

Z kritické reflexe situace na Západě, kde panuje dosud malá ochota otevřít se myšlenkovým systémům jiných kultur a vstoupit s nimi v dialog, odvíjí koncepci interkulturní

filosofie jeden z jejích zakladatelů Heinz Kimmerle (nar. 1930). Opakovaně zdůrazňuje, že u oficiálních zástupců západní filosofie dosud převládá pocit o výlučném postavení vlastní filosofické myšlenkové tradice založený v kolonialismu, který předurčuje nahlížení ostatních kultur jako neschopných obdobného výkonu dosáhnout. Pokud jsou snad západní filosofové konfrontováni s čínskými nebo indickými duchovně nesmírně hlubokými texty, označují je jako „moudrost“, aby je tak odlišili od filosofie jako specifického duchovního výkonu (Kimmerle, 2002). Interkulturní filosofie v Kimmerleho pojetí se nemá stát pouhou novou filosofickou disciplínou, další mezi mnoha, naopak měla by být prostoupena klasickými oblastmi filosofických zkoumání (dějinami filosofie, etikou, filosofickou antropologií, filosofií práva, kultury) a zároveň by ve všech měla být obsažena dimenze interkulturního. Tato koncepce odráží snahu ustavit filosofii nově, především z hlediska vztahů mezi kulturami, které jsou od osvícenství promýšleny ryze eurocentricky; to podle H. Kimmerleho představuje jeden z klíčových problémů dneška, jehož vyřešení těsně souvisí s možností existence lidského, lidství respektujícího života. „Filosofie proto od nynějška bude interkulturní, nebo nebude více než pouhým akademickým zanášením se bez společenského významu“ (Kimmerle, 2002, s. 10, přel. K. V.). „Interkulturalita je výrazem určitého filosofického a kulturního postoje, mínění a náhledu“ (Mall, Sandkühler, on-line 2009, přel. K. V.), proto se interkulturní filosofie při studiu dějin západních a nezápadních filosofických systémů musí bezpodmínečně vyvarovat všech nároků na absolutní soudy, shodují se její představitelé Ram A. Mall (nar. 1937) a Franz M. Wimmer (nar. 1942). Metodicky se proměňuje v mnohočetný dialog filosofických systémů rozmanitých kultur, který F. Wimmer označuje jako „polylog“ (Wimmer, 2004). Jeho důležitým prvkem je to, že v rámci zkoumání jednotlivých problémů do hry vstupuje a spolupůsobí historický potenciál filosofií různých kultur.¹² Relevanci interkulturní filosofie odvozuje ze základní teze, že „nikdy neexistoval pouze jeden jediný jazyk filosofie a tak je tomu dodnes“ (Wimmer, on-line 2009a, přel. K. V.). Interkulturně filosofický dialog (polylog) tedy znamená rovnocennost partnerů, otevřenost výsledkům, užití prostředků porozumění širších než diskursivně-jazykových; základním východiskem je přesvědčení, že partner nám v dialogu sděluje to, co bychom sami sobě neřekli (Kimmerle, 2002). V podstatě jde o proměnu filosofie z nynější monokulturní formy do nové podoby interkulturního dialogu. „Interkulturní filosofie překračuje systém

¹² „Má-li být program filosofování navzdory nebo s pomocí kulturních rozdílů a neshod proveditelný, musí vedle centristického universalismu (ať už jakékoliv tradice) a separatismu či relativismu ethnofilosofie být třetí cesta. Domnívám se, že skutečně existuje: nespočívá už v pouhé komparativní ani dia-logické, nýbrž v poly-logické metodě filosofie. Tematická tázání filosofie - otázky po základní struktuře skutečnosti, její poznatelnosti a po odůvodnitelnosti hodnot a norem - jsou diskutována tak, že každému (po)tvrzenému řešení předchází polylog co možná největšího počtu tradic“ (Wimmer, 2004, s. 66an., přel. K. V.).

komparativní filosofie a otevírá se myšlence universality, která není předem stanovena nějakou tezí, nýbrž se konkrétně formuje“ (Fornet-Betancourt cit. dle Kimmerle, 2002, s. 13, přel. KV). Interkulturní dialog představuje Raúl Fornet-Betancourt (nar. 1946) jako alternativu vůči „nivelizující integraci jinakosti do monokulturně koncipované ‚světové kultury‘“ v globalizaci, neboť navrhuje ustavit celosvětové vztahy na bázi solidární kooperace a komunikace, které umožňují jednotlivým kulturám lépe se navzájem poznat a předpokládá dále, že prostřednictvím takového setkání s ostatními může každá kultura také umocnit poznání sebe samé (Fornet-Betancourt, on-line 2009). V praktické rovině představuje interkulturní dimenze trvalé kontakty a diskusi mezi představiteli jednotlivých kultur, kteří však zůstávají ve vlastním kulturním kontextu. V tom spočívá základní odlišnost konceptu interkulturality od multikulturalismu, přestože v mnoha ohledech jsou jejich témata shodná.¹³ Metoda interkulturního dialogu chce stanovit a poukazovat na oblast společného i oblast rozdílného; oblast nám nesrozumitelného ponechává v kontextu cizí kultury a tento fakt plně respektuje.¹⁴

K již existující srovnávací filosofii předkládají R. Mall a H. Hülsmann alternativní pojetí vzniku filosofických systémů ve světě a zdůrazňují, že jako místa vzniku filosofie nelze opomenout další části světa - Afriku, Austrálii, Jižní Ameriku (srov. Mall, Hülsmann, 1989). V prvé řadě jim jde o to, aby se naše filosofování „odevropštilo“, tj. zbavilo se nároku na dominanci evropského myšlení a nastolilo rovnocennost s indickou a čínskou filosofií (srov. Mall, Hülsmann in: Kimmerle, 2002). „Vycházíme-li z tradičního pojmu filosofie, který může být ve své podstatě co do obsahu určen tím, že v rámci ní usilujeme o objasnění základních ontologických, poznávacích nebo etických otázek, a jehož hlavní formální poznávací znamení spočívá ve vytvoření explicitního pojmosloví či metajazyka, pak můžeme konstatovat, že projekt tohoto druhu byl následován v nejrůznějších podobách v mnoha dávných kulturně rozmanitých společnostech“ (Wimmer, on-line 2009b, přel. K. V.). Po pečlivém zvážení argumentů interkulturní filosofie, z nichž vyplývá, že každá kultura vytváří svou vlastní

¹³Jak uvádí M. Petrusek, multikulturalismus byl ustaven jako model (program) „soužití odlišných etnických, jazykových, náboženských či národních (eventuálně i jiných) minorit s majoritní společností“ (Petrusek, 2006, s. 198). Z historického hlediska je zákonitým výsledkem rozpadu koloniálních impérií, představuje „koexistenci, kooperaci a vzájemnou interakci mezi odlišnými ‚kulturními identitami‘ v rámci většího společenství a v posledku v rámci (prozatím) jednoho národního státu“ (ibidem, s. 198).

¹⁴Připomeňme na tomto místě úsilí o porozumění cizím kulturám představitel symbolické antropologie Clifforda Geertze, který hledá takový přístup, jenž by obstál jako všeobecný výzkumný rámec. Smysl jednotlivých kultur chce zachytit prostřednictvím metody „zhuštěného popisu“, přejatým jednak z filosofických analýz řečových prvků, jednak inspirovaným myšlením M. Webera. „Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné“ (Geertz, 2000, s. 15).

specifickou filosofií, podněcuje H. Kimmerle změnu postojů v této oblasti a formuluje svůj apel metaforickou otázkou - zda by konečně „mapa světových filosofí“ neměla být rozšířena tak, aby byla identická s mapou světových kultur. Spolu s aktuálně probíhajícím celosvětovým „pozápadněním“ stoupá význam péče o osobitost a zachování konkrétních podob kulturní diverzity, jejich uznání a respektování, které interkulturní filosofie vyjadřuje v přesvědčení o existenci „multiversa kultur“ a v rozpracování filosofie tímto směrem.

2.3.1 Východní kulturní tradice. Inspirace z Číny

Nyní se budeme věnovat vybraným tématům v tradicích mimozápadních kultur. Oblast Východu pro naše účely reprezentuje tradice čínská a mezi představiteli rozmanitých kultur přírodních národů sáhneme zejména k bohaté kulturní tradici původních obyvatel Ameriky. Představíme pohled, jímž se dívají na svět „ti druzí“, upozorníme na alternativní způsoby žití ve světě a budeme hledat ty prvky, které by mohly oživit a ozdravit životní styl západní. Zajisté neobsáhneme život těchto kultur v plné šíři poznatků, které o nich nabízí spektrum společenských disciplín, není to však ani naším cílem. Vybíráme záměrně ty kulturní prvky, které nejvýznamněji podporují naše přesvědčení o tom, že neexistuje jeden univerzální, nejlepší, nezpochybnitelný a všeobecně platný model života a i když mnozí si to nechtějí připustit, už vůbec jím není model životního stylu západní společnosti moderní doby.

Už od dob řecké a římské antiky a především v ní, filosofie hledá odpověď na otázku „co je v lidské společnosti od přírody“, tedy zdravé, trvale udržitelné a žádoucí a co je ustanoveno lidskou mocí, zákony ve smyslu projevu lidské vůle. Tato základní problematika je reflektována také ve staré filosofii čínské. Vystupuje ve formě tázání do jaké míry jsou lidské vlastnosti, kvality a snahy v souladu s prapůvodním řádem světa, s prazáklady bytí - principem „tao“; do jaké míry existuje spontaneita, harmonie lidského snažení se základy přírodního bytí - princip „wu-wei“. Již v době vzniku čínského myšlení se otázce možných negativních dopadů ustavení „civilizace specialistů a politiků“ a zejména deklasování původní lidskosti, věnuje zvýšená pozornost v dílech myslitelů starého taoismu. Laozi (pravděpodobně 8. - 5. století př. n. l.) a jeho následovník Zhuangzi (přibližně 4. století př. n. l.) kriticky reflektují princip moci a vlády, „princip vzniku profesionálů čehokoliv, specialistů na cosi parciálního“, vydělení vrstvy inteligence, které zároveň vše ostatní odsuzuje jako neinteligentní a zakládá rozštěpení celé kultury (Machovec, 2006). V základu klasického taoismu v dílech Laozi a Zhuangzi je zdůrazněna „věrnost své přirozenosti, vnitřní opravdovost ve smyslu podržení se podstaty a vnitřní svoboda ve smyslu nezávislosti na

jakémkoli vnějším úvazku“ (Král, 2005, s. 120). Tito filosofové vlastně reagují na situaci analogickou s počátky západní civilizace, zauímají však pozici protikladnou té, ke které dospěli filosofové řečtí, „nepoddávají se kultu ‚hýlé‘ a ‚techné‘, naopak před tím vším varují“ (Machovec, 2006, s. 103). Postoj tehdy antipokrokový se z dnešního pohledu jeví jako nejvýše prorocký, neboť vytyčil nebezpečí vykořenění člověka ze světa-domova, vytržení se koloběhu života a lidského rodu, konstatuje M. Machovec. Z porovnání těchto dvou konceptů zjišťujeme, proč krize západního pohledu na svět posledních tří staletí nachází inspiraci ke své revitalizaci právě v myšlení čínském. Jak uvádí Oldřich Král (nar. 1930), čínské myšlení je charakteristické soustředěním, synkretismem a kontinuitou, které odrážejí odvěké přesvědčení jedinců, že svět nemusí být objevován, nýbrž obnovován. „Má-li takový člověk pocit, že je nebo už aspoň jednou byl v souladu se světem, není nakloněn výbojům a objevům do světa neznámého. Dodržuje, udržuje, obnovuje a pěstuje, co mu bylo dáno jako to, v čem je on i jeho rod v souvislosti. V souvislosti je jistota“ (Král, 2005, s. 51). Základním a pro čínské uvažování určujícím je podle O. Krále koncept jednoty přírodních jevů a procesů s jevy a procesy lidskými, společenskými a koncept změny/proměny. Pro Západ bylo typické hledání něčeho stálého za oblastí pomíjivého, přechodného, v čínské tradici je řád organicky spjat se samotným procesem existence, není odvozen ani doplněn z vnějšku. „Zatímco aristotelovská Evropa nadala člověka rozumem, akcentovala jeho schopnost rozumného/logického dokazování, konfuciánská Čína nadala člověka smyslem pro spravedlnost, akcentovala jeho schopnost kritického/etického rozhodování“ (ibidem, s. 74).

Informace o počátcích čínské kultury nás vedou již do 3. tisíciletí př. n. l. (doba mytologických dynastií Xia, Shang), existence historické dynastie Zhou je doložena již ve 12. století př. n. l.. Co se týče všeobecných kulturních charakteristik je tato kultura z hlediska původu obyvatel sídlících v daném prostoru autochtonní. Zdrojem obživy, způsobem prožívání a základem života pro ně bylo zemědělství, které nejvíce určovalo hodnotovou orientaci v etické i estetické sféře, politickém a sociálním kontextu (Král, 2005). Rodina a tradice zajišťovaly přirozenou potřebu rolnické kultury spočívající v existenci pevného správního systému a vědomí kontinuity, odrážejících se v kultu předků a výrazné historicitě. Podle O. Krále zde nacházíme základní procesuální koncept světa a života jako nekonečné změny na jedné straně a zcela legitimní pojetí změny jako deviace, zhroucení řádu, vybočení ze správného na straně druhé. Neméně citlivá je tato civilizace k přírodě, přestože původní zakotvení čínského člověka v prostředí je „zakotveností sedláka“, který se přírodou nekochá: „Číňané se cítili být součástí přírody bez výhrad...oni byli příroda. Proto neměli pro ‚přírodu‘ ani jméno. Číňany nezajímá krása přírody jako zvláštního estetického objektu...Číňany

zajímal přirozený řád jako závazné prostředí pro ně závazného života...Číňané se nevydělili z přírody a nevydělili přírodu ze sebe, neučinili ji ani předmětem své ideální/teoretické agrese ani záminkou smyslové/duchovní senzace“ (Král, 2005, s. 49). Tento způsob života definovaný zemědělstvím plně závislým na pravidelných přírodních cyklech přirozeně směřuje k sebezáchovnému kolektivismu, „pro-sociální charakter staré čínské kultury byl založen na vědomí společné starosti, na souvztažnosti a na sdílení. Abys přežil, musíš se starat o druhé. To je dost dobrý důvod být dobrý“ (ibidem, s. 51).

Za základní aspekt vesmíru považuje čínská kultura aktivitu, nepřetržitý tok změn a přeměn, charakteristická je v něm „trvalá schopnost změny a proměny jako trvalý stav života“ (ibidem, s. 197). Změna je zde chápána jako přirozený sklon, který vykazují všechny věci a situace; ve vesmíru neustále probíhá pohyb a aktivita v kontinuálním kosmickém procesu, tím je princip tao, „cesta“ či řád přírody. Existují dva základní druhy aktivity - aktivita v harmonii s přírodou a aktivita proti přirozenému běhu věcí - „nic není pouze jin nebo pouze jang. Všechny přirozené jevy jsou projevy nepřetržité oscilace mezi dvěma protiklady...Přirozený řád je jedním z dynamických rovnovážných stavů mezi jinem a jangem. Dobrý není jin ani jang, ale dynamická rovnováha mezi oběma; špatná nebo škodlivá je nerovnováha“ (Capra, 2002, s. 41). V chápání čínské filosofie jsou všechny projevy tao vyvolány vzájemnou souhrou těchto dvou „archetypálních pólů“, které jsou patrné z mnoha podob protikladů vyskytujících se v přírodě a sociálním životě. D. Lužný upozorňuje, že jin a jang nepatří do odlišných kategorií, jsou spíše krajními póly jednoho celku, jde o vztahové veličiny (Lužný, 2004). Archetypu jin odpovídá citlivost, sjednocování, spolupracující aktivita, ženský princip, zdrženlivost, intuice a syntéza; k archetypu jang se váže agresivní, rozpínavá, soutěživá aktivita, mužský princip, náročnost, racionalita a analýza. Čínští filosofové rozklíčkovali základní vlastnost živých systémů, kterou je polarita tvořená procesem sebeprosazení (uplatňuje-li se jangové chování, lineární, analytické myšlení) a procesem integrace (je-li podporováno chování jinové, intuice a vědomí kontextu životního prostředí); přičemž jak sklon k integraci tak sklon k sebeprosazení jsou nezbytné pro harmonii sociálních a ekologických vztahů. Setkáváme se zde, především u taoismu a jeho projevů ekologické moudrosti s existencí filosofického a duchovního rámce pro „hlubinnou ekologii“. Jejím základním východiskem je vědomí organického začlenění člověka do ekosystému planety, resp. nutnost vývoje tímto směrem, vnímání reality ve smyslu jednoty veškerého života, vzájemné závislosti jeho projevů a existence cyklů jeho proměn. Důraz klade na základní jednotu i proměnlivost všech přírodních i společenských fenoménů a tato hlubinně ekologická moudrost, k níž se vrátíme níže, prostupuje intuitivně také myšlenkové tradice kultur

přírodních národů.

V porovnání s evropskou filosofií ustavenou jako „jistý způsob myšlení“ představuje podle O. Krále filosofie čínská spíše „jistý způsob chování a jednání“. Jednotící silou filosofických zkoumání jednotlivých fenomenů byl „dostředivý universalismus“, který bránil vytvoření množství partikulárních disciplín a zformování čínské filosofie jako jedné specializované teoretické disciplíny poznávání, z ostatních způsobů poznávání vydělené. „Zde byl každý tak trochu filosofem, neboť filosofické minimum nepřestalo být trvalou součástí vzdělání základního“ (Král, 2005, s. 40). Cíle filosofie jsou orientovány veskrze prakticky, kolem jednání člověka ve světě lidském i přírodním. Ptáme-li se po okolnostech vzniku specializovaných vědních oborů, resp. proč se v Číně disponující obrovským intelektuálním potenciálem nevyvinul specifický typ myšlení a chování, který by vyústil ve vědu západního typu, naznačuje O. Král, že Číně „nechyběla schopnost vědy, Číně chyběla potřeba vědy...čínští filosofové dávají přednost jistotě percepce a rozumění před jistotou koncepce a pochopení, tudíž ani necítili potřebu překládat své konkrétní zkušenosti života do abstraktních poznatků vědy...hledají odpovědi uvnitř člověka, jeho mysli a chování. Tam, kde se středověcí křesťané obraceli k Bohu, tam, kde Řekové a po nich moderní Evropané usilovali pochopit přírodu a svět, aby si přírodu a svět podmanili, Číňané trvali na tom, že chtějí a potřebují pochopit, co je v nás a co jsme my, abychom žili v míru se sebou a světem“ (ibidem, s. 338).

Přestože většina výše uvedených charakteristik v současné Číně již zcela ztratila či výrazně oslabila svou platnost, domníváme se, že znalost tradičního čínského myšlení může sehrát důležitou roli při hledání nových podob filosofického zakotvení západního člověka ve světě. Filosofie měla v dějinách čínské společnosti mimořádnou úlohu coby sjednocující ideologie, byla základem pro vytváření identity čínské kultury, obdobně jako dominantní religiózní systémy zakládaly identitu jiných kultur. V kontextu současných filosofických úvah postmoderního myšlení je navázání angažovaného dialogu s jinými nezávislými filosofickými systémy vysoce aktuální. Zdá se, že jsme již z velké části přehodnotili postoj vlastní domnělé jedinečnosti a překonali určitý kritický bod, který O. Král formuluje slovy: „Evropské myšlení vždy znovu se zmocňující světa, vždy znovu usilující právě proto z něj vystoupit...vytěžilo ze svého takto získaného odstupu od světa maximum (jiným nedostupné), stojí dnes před úkolem získat k světu tu důvěru, jíž se vyznačuje klasické myšlení čínské. Potřebuje se s touto důvěrou vrátit do světa, přijmout své místo v něm a s tímto přijetím místa pochopit svou situovanost, tu situovanost, která na rozdíl od evropské tradice sehrála

v čínském myšlení roli klíčové kategorie teoretické a filosofické, ba i etické a estetické“ (ibidem, s. 33).

2.3.2 Moudrost kultur přírodních národů

„Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost“ (Geertz, 2000, s. 24).

Celosvětová diskuse o potřebě určité „nadkulturní strategie“ trvale udržitelného životního stylu zdůrazňuje nutnost vřadit do jejího programu systémy znalostí a zkušeností tradičních komunit, prvky rozmanitých životních stylů kultur přírodních národů. Tyto vědomosti, pro vědeckou společnost často nové, vypovídají o alternativních vztazích mezi přírodou a lidskou společností a představují velmi cenné modely trvale udržitelné existence kultur v konkrétním prostředí. Hodnota a význam tohoto typu „kulturní moudrosti“ se odráží uvnitř projektů trvalé udržitelnosti v základním přesvědčení, že neexistuje pouze jeden „správný“ či universální způsob výkladu světa a života v něm. Existence kulturní a biologické diverzity je nezbytnou podmínkou dlouhodobého udržení dynamické rovnováhy, stability lidských společenství v rámci ekosystému. Z hlediska rozvíjení společností a potenciálu jejich členů je v této souvislosti nanejvýš žádoucí nahradit kritérium množství získané moci, peněz a statků kritériem podpory podmínek, které umožňují rozvíjet fyzický, duševní a duchovní potenciál. Obrátíme se nyní k vybraným společnostem přírodních národů, přiblížíme jejich způsob existence ve světě a zamyslíme se nad jejich rolí v současnosti.

Osobité formy života společností přírodních národů jsou nepopíratelným důkazem několika podstatných faktů. Ukazují, že různé typy prostředí mají zásadní vliv na vznik a podobu jednotlivých sociokulturních systémů a to ve smyslu veliké rozmanitosti. „Díky rozmanitosti přírodního prostředí probíhal vývoj kultur v řadě linií. Environmentální rozmanitost lze tedy považovat za jeden ze základních motivů vzniku samostatných a originálních kultur“ (Ortová, 1999, s. 80), vede ke vzniku a přijetí řady adaptivních strategií zajišťujících existenci dané společnosti v čase a prostoru. Jednotlivé originální sociokulturní systémy zároveň představují, a pokud fungují tak i ochraňují, nahromaděnou moudrost, výsledek zkušeností, které lidé nasbírali v průběhu historie (Ortová, 1999). Z toho vyplývá jasný a naléhavý požadavek chránit tuto historicky vzniklou kulturní diverzitu a nelikvidovat její projevy. Zvláště dnes, kdy se západní způsob života ukázal být destruktivní vůči sobě samému, ostatním i vůči ekosystému naší planety, může moudrost jiných v „pokusu

o záchranu“ sehrát zásadní roli.

Klasifikace přístupu ke světu podle kritéria správy přírodních zdrojů nám umožňuje výchozí rozlišení dvou protichůdných životních stylů, na jejichž příkladu naši problematiku představíme. Na jedné straně stojí jako model západní technologická společnost, která touží být „společností neomezených možností“, planetární zdroje uchopuje v materialistických pojmech a je slepá vůči základnímu faktu jejich omezenosti. Na straně druhé nacházíme společnosti přírodních národů - indiány, Eskymáky, Austrálce, původní africké kmeny, ostrovní národy - v těchto kulturách způsob nakládání se zdroji prostupuje prastarý předpoklad reciprocit mezi člověkem a prostředím, který vznikl v souvislosti se smyslovým, mystickým a duchovním prožíváním světa a zajistil jejich dlouhodobou existenci. Práce *V nepřítomnosti posvátného* odráží bohaté zkušenosti a plnou osobní angažovanost Jerryho Mandera (nar. 1936), který v ní vykreslil obraz životního stylu kultur indiánských kmenů amerického severozápadu a jeho proměny vlivem šíření sítě vzájemně provázaných technologií. Vychází z analýzy kritických civilizačních dějů v západní „technooptimistické“ společnosti, které masivně expandují do všech koutů světa a jsou spjaté s vytrácením, eliminací dimenze posvátného. Ukazuje se, že technologický pokrok není ani přirozený ani samozřejmý, častěji škodí než prospívá a to právě kvůli vládnoucí pseudověře v jeho blahodárnost. J. Mander konstatuje, že technologický pokrok není neutrální po stránce civilizační ani politické, protože vyrůstá ze složité struktury vědy, obchodu a institucí. Jejich spojení vytváří mohutný nezvratný proces - „samopohyb megatechnologie“, který se projevuje ve společnosti postojem „bezděčné zpupnosti“, kdy zavádění nových technologií je považováno za prospěšné, přestože způsobuje radikální přeměny světa (Mander, 2003, 1. vyd. 1991). Na tuto problematiku prozíravě upozornil Martin Heidegger (1889 - 1976) v přednášce *Die Frage nach der Technik* z roku 1953: „Ať už techniku náruživě schvalujeme či odmítáme, všude jsme k technice nesvobodně připoutáni. Nejhuře jsme technice vydáni, když ji bereme jako něco neutrálního...tato představa, jež je dnes obzvláště oblíbená, nás dělá vůči bytnosti techniky zcela slepými“ (Heidegger, 2004, s. 7).¹⁵ S kritikou vědecko-technického pokroku

¹⁵M. Heidegger se filosofií techniky zabývá již dříve v přednášce *Das Gestell* z roku 1949. Sám její název vyjadřuje podstatu techniky spočívající v její sebeúčelnosti: „Gestell není ničím technickým, ničím strojovým. Je to způsob, jímž se vše skutečné odkrývá jako použitelný stav“ (Heidegger, 2004 s. 23); hrozí definování člověka jako pouhého „zjednavatele použitelných stavů“, kde je již jen krůček k tomu, chápat jako použitelný stav i jeho samého. Podle J. Kamarýta je Heideggerovo pojetí techniky inovativní především tím, že odmítá chápat techniku jako jeden z mnoha faktorů ovlivňujících vývoj kultury a dějin člověka. Je jedním z největších nebezpečí pro lidskou existenci a to pro její povahu samu, pro její přístup ke světu, neboť „technika není jen kulturně antropologický problém, ale problém metafyzický“ (Kamarýt, 1997, s. 63). Jak uvádí Heidegger, člověk technického věku je směřován k tomu, aby odkrýval přírodu jako hlavní zásobárnu energie a tento přístup stanovující „přírodu tak, aby se představila jako předem

dosud nemáme dostatek zkušeností, neumíme relevantně zhodnotit stávající technologie, tím méně pak ty, které teprve vznikají. Dynamiku samopohybu megatechnologie musíme podle J. Mander zkoumat v souvislosti s působením institucí a z hlediska vlivu na budoucnost demokracie. Potřebujeme holistická kritéria, systematické posouzení moderních technologií, neredukované na hledisko růstu či poklesu HDP, v němž bude zohledněna sféra společenská, ekologická, hospodářská, politická, duchovní, biologická; a především jde o jasné zodpovězení otázky komu nebo čemu ony technologie nejvíce slouží, přispívají nebo škodí a zabraňují (Mander, 2003). Jedním z konkrétních návrhů je myšlenka „presumpce viny“ předsedy organizace „Přátelé Země“ D. Browera, která zní: „Každou technologii musíme považovat za viníka do doby, než se jednoznačně neprokáže její nevina“ (Brower in: Mander, 2003, s. 54). Nejvíce momentálně technologický rozvoj nahrává vzniku „globální, vnitřně propojené, monolitní, technicko-politické sítě s dosud nepoznanými zápornými důsledky“ (Mander, 2003, s. 20). Proklamovaný „vzrůst životní úrovně“ totiž nevypovídá nic o tom, co se v technologické společnosti děje s mírou lidské spokojenosti, štěstí, pocitu bezpečí a schopnosti zachovat život na Zemi.

Samopohyb megatechnologie rychle překračuje hranice západní civilizace a vede k likvidaci kultur původních národů na celém světě, jakkoli mnohé z nich vytvořily vyspělé formy společenského zřízení (demokratická samospráva Irokézů) a přirozeně ustavily hlubokou ekologickou etiku, např. princip sedmé generace, podle kterého každé dnes přijímané rozhodnutí má zohledňovat sedm následujících generací (srov. Schaefer, 2007). „Po celá staletí, kdy o sobě navzájem víme, tyto národy tvrdily, že našemu pohledu na svět něco schází. My jsme však tomu, co říkají, nevěnovali pozornost“ (Mander, 2003, s. 21an.). Abychom porozuměli tomu, co nám v tomto směru chybí, nezbyvá moc času, protože není jisté, jak dlouho tyto původní kultury vydrží ekonomický nátlak či „dobře míněnou pomoc“ ze strany západního „techno-utopicky orientovaného“ světa. Příkladem nevyžádané „pomoci“ s katastrofálními důsledky, který uvádí J. Mander, je zavedení satelitních technologií a rozšíření televize na území indiánských kmenů v severní části Kanady. Bohulibý záměr usnadnit samosprávu, umožnit účinné a rychlé spojení v navzájem velmi vzdálených oblastech zanechal fatální následky na charakteru sociálního života v obecné i privátní sféře. Ve výsledku lidé ztrácejí zájem o tradiční příběhy, kmenovou historii, tradici i jazyk. Potvrzuje se, že pouhé zavedení televize vede v kterékoli společnosti k likvidaci tradičního živého sociálního, kulturního a rodinného života; televize opravdu homogenizuje kulturu na

spočitatelná souvislost sil“ (Heidegger, 2004, s. 21) je zabudován v základech novověké exaktní přírodovědy.

celém světě, přivádí „k totožnému způsobu myšlení, k podobným zážitkům i představám, k obdobnému chápání souvislostí“ (ibidem, s. 52). V případě společností přírodních národů slouží dokonce jako „nástroj kulturního klonování“ globálního rozsahu, konstatuje J. Mander, neboť skrze satelitní technologii lze televizi zavést do všech koutů světa.

Jiný příklad likvidace svébytné fungující kultury popisuje I. Eibl-Eibesfeldt. Jedná se o africkou kulturu příslušníků kmene G/wi z centrální části Kalahari, které v intervalu několika let opakovaně navštívil. Tento kmen poměrně dlouho vydržel žít tradičním způsobem svobodných lovců a sběračů. Lov a sběr, obstarání obživy a dřeva na oheň pro ně byly spíše činnostmi, kterými se zabavili, nešlo o těžkou práci; v malých společenstvích se zároveň odehrával intenzivní sociální život, naplněný společenskými aktivitami, tanci a hrami. Při opakované návštěvě nachází tento kmen velmi zchátralý, jeho členové se vzdali tradičního způsobu života, pouze pasivně čekali na potravinovou i další výpomoc zvenčí, ve velké míře podlehli alkoholismu. Tento stav uvádí I. Eibl-Eibesfeldt jako přímý důsledek poskytnutí nevyžádaných a nepotřebných zásob potravin, které proměnilo původně svobodné příslušníky kmene na odevzdané, nešťastné a vykořeněné příjemce sociální podpory (srov. Eibesfeldt, 2005).

Bohaté popisy historie původních obyvatel Ameriky, indiánských kmenů bránících se kolonizačním tlakům bílých osadníků od 15. století až dodnes dokládají skutečnost, že současně s tím, jak specifické rysy jednotlivých kultur vznikaly v kooperaci s charakterem prostředí, v němž je jejich život situován, je toto místo významným prostředkem sebeidentifikace, předmětem zájmu, starosti, ochrany a důvodem pro radikální odpor v případě, že by se ho měly vzdát. Členové původních kultur zaujímají životní postoj diametrálně odlišný od současných nároků na flexibilitu a mobilitu v západní společnosti, která nerespektuje, že „odpoutávání se od míst, kde žijeme a pracujeme, snižuje i pocit zodpovědnosti vůči nim, narušuje sepětí s minulostí“ (Mander, 2003, s. 146). Zatímco v západním prostoru upadá schopnost vnímat posvátnost přírodního světa a porozumět mu, právě tyto schopnosti si jako záruku zachování smysluplné existence dodnes pečlivě chrání některé nezápadní kultury. Zároveň pozorujeme vzrůstající zájem o hluboký duchovní zdroj, kterým jsou dlouho neprávem opomíjené formy životní moudrosti tradované v náboženských systémech těchto prastarých kultur; mnohé z nich dosahují ohlasu zejména v soudobých environmentálních iniciativách. Velkou inspirací a jedním z nejpůsobivějších vyjádření představ o vztahu člověka k Zemi vůbec, je to, které vyslovil náčelník Seattle v roce 1855 v reakci na oznámení zamýšlené koupě území jeho kmene:

„Jak můžete koupit nebo prodat oblohu? Zemi? Tato myšlenka nám připadá zvláštní.

Nepatří nám ani svěžest vzduchu, ani třpyt vody jak je tedy od nás můžete koupit? Každá část této země je pro můj lid posvátná. Každý lesklý kus jehličí z borovice, každá písčitá pláž, každá mlha v temném lese, každá louka, každý bzučící hmyz. Všechny jsou v paměti a zkušenosti mého lidu nedotknutelné...Když vám prodáme svou zem, pamatujte, že povětrí je nám drahé a jeho duch je spojen se vším živým, co z něj vyrůstá. Naši předkové se prvně nadechli téhož větru, do něhož pak vydechli naposled. Vítr vdechuje život i našim dětem. Když vám tedy prodáme svou zem, budete ji muset hlídat jako posvátnou půdu, na níž může člověk ochutnat vítr se sladkou příchutí lučních květin. Naučíte své děti to, co jsme učili své? Že je země naše matka? Co postihne zemi, postihne i všechny její syny. Tolik víme: země nepatří člověku, ale člověk zemi. Všechny věci jsou mezi sebou spojeny jako krev, která nás všechny spojuje“ (cit. dle: Gore, 1994, s. 230an.).

V porovnání s tisíciletou představou Země jako živé bytosti, kterou sdílejí indiánské kmeny s dalšími kulturami přírodních národů, je západní představa Země jako něčeho neživého poměrně novým názorem. Je ostatně velmi zarážející, že vůbec mohla vzniknout a přetrvat až do 21.století. Snahy o revitalizaci pojetí Země jako živého organismu, jak uvidíme níže, jsou v mnohém inspirovány právě „etikou“ indiánských kultur. Chápání či nepochopení Země jako ženy/matky je dalším významným rozdílem dokládajícím odlišnost životního stylu západní kultury a kultur přírodních národů. Mezi vybrané typické znaky životního stylu „původních národů“ patří z hlediska společensko-kulturního uspořádání malá velikost společností, všeobecná známost a nízká hustota obyvatel, rodinné soužití více generací a často i více rodin odrážející úctu ke stáří; ve vztahu k životnímu prostředí je ceněna harmonie životního způsobu s ekosystémem, užívají se technologie s malými dopady na přírodní prostředí, člověk je chápán jako jeden z „uzlíků sítě života“, jíž je celý svět pokryt; ve sféře religiozní a filosofické provází duchovnost všechny každodenní úkony, minulost je propojená s přítomností a mrtví jsou její součástí, poznatky jedinci získávají osobní zkušeností, měření času je dané pozorováním přírody, čas k práci nastává okamžikem nutnosti jejího vykonání, hmotné statky jsou sdíleny a rozdělovány společně (srov. Mander, s. 203an.). Nejproblematictějšími charakteristikami moderních „technologických národů“ se budeme podrobněji věnovat v další kapitole, už nyní však lze říci, že jsou vůči zde uvedenému výčtu v podstatě protichůdné, navzájem se vylučují.

Uveďme v tomto kontextu několik poznatků, které o religiozitě severoamerických indiánů a jejich projevech v nakládání se světem publikoval Ake Hultkrantz (nar. 1920). Obecně náboženskou tradici ve zdravě fungujících společnostech charakterizuje to, že profánní sféra

každodennosti se střídá s volným časem v obdobích svátečních a právě zde ožívá vztah k přirozenému. Sváteční čas člověku otevírá nevšední dimenzi věcí a událostí všedních, „...poukazuje k jejich přirozenosti i k naší přirozenosti. Oblast všední souvisí s nevšedním. Naše osobní vědomí i kultura společnosti se musí se souvislostí všedního a nevšedního nějak vyrovnat, musí nějak ošetřit ustavení všednosti uvnitř bytí světa“ (Kratochvíl, 1994, s. 58). Právě náboženství jako „kulturní uchopování náboženské zkušenosti světa a života“ (Kratochvíl) bylo odedávna v základu možností tohoto vyrovnání. Oproti pokulhávající víře křesťanské se náboženská tradice v případě většiny domorodých náboženství amerických indiánských kmenů jeví jako trvale platná, živá, charismatická a novátorská. A. Hultkrantz si v ní všímá, že přirozené vzájemné působení prověřené tradice a nových vizí zajišťuje nezatíženost přílišným dogmatismem a umožňuje tím uchovat význam a platnost víry pro každodenní život jedince (Hultkrantz, 1993). Uvádí, že periodické vnímání času, představa cyklů, jimiž procházejí lidé i celý svět je základním rysem, který nalezneme u všech indiánských kultur; velmi rozšířené je také přesvědčení o existenci kosmické harmonie, tj. že zvířata, rostliny, lidé, celá příroda včetně bytostí nadpřirozených přispívají k vzniku a udržení vyrovnaného vesmíru (Hultkrantz, 1993). Je známo mnoho příkladů indiánského pustošení přírody, přesto, aniž bychom chtěli tyto kultury idealizovat, můžeme konstatovat, že věnují přírodě zvýšenou pozornost a mají tendenci, zejména lovecké kultury, ji celou či její části chránit coby projev nadpřirozena. „Západní náboženská dichotomie mezi světem duchovní dokonalosti a světem materiální nedokonalosti, dualismus patřící křesťanství a gnostickým doktrínám, v myšlení amerických Indiánů neexistuje. Indiáni si vysoce váží života na zemi a jejich náboženství bytí na tomto světě podporuje. Podstatou indiánského náboženství je harmonie, životaschopnost a porozumění pro okolní svět“ (Hultkrantz, 1993, s. 32).

Omyl západní představy o „nuzném životě předmoderních kultur na hranici existenčního minima“ přesvědčivě vyvracejí v 60. a 70. letech 20. století výzkumy a poznatky školy kulturní ekologie.¹⁶ Zevrubně o tomto tématu pojednává Marshall Sahlins (nar. 1930) v práci *Ekonomika doby kamenné* z roku 1972. V ní jednak zpochybňuje většinovou představu

¹⁶Koncepce kulturní ekologie se zakládá na přesvědčení, že jednotlivé kultury představují „adaptivní systémy, které se mění směrem k ekvilibriu s ekosystémy“ (Soukup, 2004, s. 482). Pokud dojde k narušení rovnováhy, vlivem ekologických, ekonomických, technologických či demografických faktorů, sociokulturní systém reaguje na tuto situaci příslušnými změnami. K dispozici má systém pozitivních a negativních zpětných vazeb, které mu umožňují reagovat na vliv prostředí a zpětně ho ovlivňovat. Výzkumný předmět kulturní ekologie je primárně zaměřen na vznik, vývoj a fungování sociokulturních systémů v kontextu jejich přírodního prostředí; úzké propojení kulturní ekologie s kulturním materialismem od 70. let 20. století zakládá novou tematickou oblast antropologických výzkumů - ekologickou antropologii (srov. Soukup, 2004).

o blahodárném působení moderních technologií, jednak prezentuje výsledky terénního výzkumu kmenů celého světa. Z něho vyplývá, že členové těchto „primitivních společností“ „mají čas“ věnovat se duchovním záležitostem, pěstování osobních vztahů a zábavě, protože cíleně hospodaří bez hromadění přebytků a uspokojení jejich materiálních potřeb nevyžaduje velkou námahu, na rozdíl od situace příslušníků „společností vyspělých“.¹⁷ Výzkumy kultur přírodních národů, zejména lokálních sběračsko-loveckých a pasteveckých společností, kulturní ekologie naplno osvědčila svou relevanci; shromáždila cenné poznatky o kulturách Šošonů (J. H. Steward), Kungů (R. Lee) či Maringů (R. A. Rappaport) a přispěla tak cenným materiálem k „postmoderním snahám o vybudování kvalitativně nového paradigmatu věd o člověku a kultuře“ (Soukup, 2004, s. 490). Její výsledky se ocitly v centru pozornosti dalších společensko-vědních disciplín v souvislosti s rostoucí naléhavostí zodpovědně a systematicky zkoumat ekologické problémy a krize způsobené narušením vztahů mezi člověkem a přírodou.

Jak naznačuje předchozí text, snižování kulturní rozmanitosti není jen velkým ochuzením dnešního světa, představuje zároveň podstatné snížení adaptivní schopnosti našeho druhu. „Lidstvo se nevyvíjí v režimu uniformní monotonie“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 8, 1. vyd. 1952), ale prostřednictvím rozmanitých forem společností a kultur, přičemž tato rozmanitost není propojená žádným vztahem příčiny a následku, jak to můžeme pozorovat u rozmanitých prvků života lidí na biologické úrovni. Tato skutečnost nás přivádí k zamyšlení nad otázkou, již Claude Lévi-Strauss (nar. 1908) uvádí svou studií *Rasa a dějiny*: „představuje rozmanitost kultur pro lidstvo výhodu či nevýhodu?“ C. Lévi-Strauss je přesvědčen, že kulturní diverzita i přes problémy, které přináší spoluzití jednotlivých kultur představuje a vždy představovala významný historický jev. Skrze vymezování se vůči „druhým“ pomáhá sebeidentifikaci skupiny, poznání a potvrzení toho „kdo jsme my“; přispívá k poznávání a akceptaci „těch druhých“ prostřednictvím zjištění, že nejsme na Zemi jediní, kdo vytvořili vlastní jazyk, propracovanou sociální strukturu, specifické způsoby zajišťování obživy a koexistence s prostředím, ustálené vzory zvyků, mravů a norem, kdo rozlišuje sakrální a profánní dimenzi života, disponuje prostředky uměleckého vyjádření apod. (Lévi-Strauss, 1999). V současnosti mimořádně stoupá význam těch specifických, historicky vzniklých, ustálených a prověřených

¹⁷M. Sahlins hovoří také o diferenci dané dvěma základními způsoby dosahování blahobytu. Jedním je cesta produkování nadvýroby odpovídající předpokladu lidské touhy konzumovat stále více, která je typická pro společnost moderní západní. Ta druhá se vyznačuje „touhou po málu“, je typická pro společnosti přírodních národů, kde jsou skromné potřeby uspokojovány dostupnými přírodními zdroji. Tyto kultury představují podle M. Sahlins „blahobytné společnosti“ v pravém slova smyslu (srov. Soukup, 2004, s. 490).

souborů vědomostí nejrozličnějších kultur, které jim zajišťují stabilní existenci a dlouhodobé přetrvání ve světě. Spolu s opakovaně potvrzeným zjištěním, že pokračování současného životního stylu západní civilizace vylučuje dlouhodobé zachování její existence (a bohužel nejen její), pak možnost využít prověřené způsoby, jak život zachovat, nabývá na významu a těsně souvisí s odpovědí na otázku, zda se „lidské společnosti, s ohledem na své vzájemné vztahy, nedefinují jako jisté *optimum* rozmanitosti, které nemohou překročit, pod které však nemohou bez nebezpečí ani klesnout“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 12).

Etnocentrický postoj je odedávna založen na mechanismech odmítání faktu kulturní rozmanitosti, které vylučují z kultury vše, co se vymyká normě, v níž žijeme. C. Lévi-Strauss konstatuje, že lidé pravděpodobně málokdy přijímali rozmanitost jako to, co skutečně je - přirozený jev vyplývající z kontaktů mezi společnostmi, „viděli v ní cosi spíše zruďného nebo skandálního; pokrok poznání nespočíval v tom, že by rozptýlil iluzi o její zruďnosti či skandálnosti ve prospěch nějakého přesnějšího nazírání, nýbrž jen v uznání její existence a v hledání cest, jak se s ní smířit“ (ibidem, s. 15). Přemýšlíme-li o současné a budoucí roli přírodních národů narážíme opět na problematiku univerzálnosti západní civilizace. Na rozšířenou představu, že dnešní západní společnost představuje dovršení lidských dějin a potažmo je synonymem „Civilizace“ samotné, coby jediného, jedinečného a nedělitelného druhu lidské společnosti upozorňuje historik Arnold Toynbee (1889 - 1975) při rozboru chyb v dějinné koncepci „jednotné (západní) civilizace“ vytvořené západními vědci. Konstatuje, že fakt, že se všechny nezápadní společnosti současného světa ocitly v západní ekonomické síti, nikterak nedokládá, že se jedná o jedinou důležitou skutečnost v jejich životě (Toynbee, 1995, 1. vyd. 1961). V této souvislosti také analyzuje konotace spojené s užíváním termínu „domorodec“ a způsob, jakým tento termín ovlivňuje praktické postoje: „řečeno stručně, slovo ‚domorodec‘ je jako zakouřený střep, který si současní západní pozorovatelé přidržují před očima vždy, když pohlížejí na zbytek světa, aby požitkem z pohledu na jeho povrchní ‚západní nátěr‘, nebyl rušen vjemy domorodých ohňů, které pod tímto povrchem stále ještě planou“ (ibidem, s. 149).

Pozorujeme, že pomalu ale jistě dochází k jednoznačnému příklonu k moderní společnosti západního typu v masivní vlně sympatizantů z řad asijských států, přes domorodé kmeny Ameriky až po původní obyvatele Afriky. Znepokojivé je pro nás zjištění, že „nedostatečně rozvinuté země nevytýkají západním zemím na půdě mezinárodních organizací, že je pozápádnují, nýbrž že jim k tomu neposkytují dostatečně rychle prostředky“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 39). Úvahy o tomto aspektu tématu zachování kulturní diverzity jsou mimořádně složité a chápeme, že „chtít obhajovat originalitu lidských kultur proti jejich vlastní vůli by

k ničemu nevedlo“ (ibidem, s. 39). Hledání přijatelných východisek z této situace komplikuje také fakt, že poprvé v dějinách jsme konfrontováni s existencí světové civilizace, která projevuje universalistické sklony k ovládnutí zbytku světa a všechny nás do tohoto procesu zahrnuje; jako jeho činitele, pomocníky, vědomé či nevědomé oběti. „Mezinárodním institucím jistě neuniklo, že ve světě, jenž je ohrožen monotónností a jednotvárností je nutné uchovat rozmanitost kultur. Chápou rovněž, že k dosažení tohoto cíle nebude stačit uchovávat místní tradice a uměle udržovat na živu minulost. Zachován musí být fakt rozmanitosti, nikoli historický obsah, který mu poskytla každá epocha a který by nikdo nedokázal prodlužovat za její vlastní hranice...Tolerance není kontemplativní stanovisko, udělující odpustky všemu, co bylo nebo co je. Je to dynamický postoj, spočívající v předvídání, chápání a podpoře všeho, co jeví odhodlání být. Rozmanitost lidských kultur je za námi, kolem nás a před námi. Jediný požadavek (jenž je pro každého jedince zdrojem odpovídajících povinností), který bychom se mohli vůči ní snažit uplatnit, je ten, aby se uskutečňovala v takových podobách, které by přispívaly k větší štědrosti všech ostatních“ (ibidem, s. 61).

3. Změna západních paradigmat a formování nových východisek ve společenských vědách a filosofii. Vybrané kriticko-analytické studie

„Lidé po nějakou dobu doufali, že je civilizace někam dostane. Nyní nám vybuchuje pod rukama“ (Snyder, 2002, s. 23).

Potřebu revize starých a zodpovědného formování nových paradigmat reflektuje množství autorit, které se nerekrutují pouze z okruhu společenských věd, nýbrž reprezentují nejširší spektrum vědeckých disciplin. Připomeňme koncepci disipativních struktur v rámci nového pojetí přírody Ilyi Prigogina v práci *Řád z chaosu* (1983), teorii Země jako živé bytosti Jamese Lovelocka v práci *Gaia, živoucí planeta* (1988), nebo autory překračující hranice vlastního kulturního kontextu inspirované filosofií tisícileté tradice kultur východu - Fritjofa Capru, který ve svých pracích *Tao fyziky* (1975) a *Bod obratu* (1983) pojednává o nutnosti uplatnit opět celostní pohled na svět či Ruperta Sheldrakea a jeho koncepci vesmíru coby živého systému v práci *Tao přírody* (1990).

Vybrané historické, sociologické, ekologicko-etické a filosofické koncepce, které ve vznikajícím postmoderním obrazu světa nacházejí ve značné míře uplatnění a pravděpodobně i nadále nacházet budou, zde představíme. Jejich největší potenciál spatřujeme jednak v jejich inspirativní revolučnosti na poli vědy, které se nezřikají; jednak v tom, že západnímu individu u jako konkrétnímu jedinci nabízejí možnost se s nimi identifikovat, neboť opět obracejí pozornost také k duchovní oblasti, revitalizují dimenze posvátnosti a přesažnosti, které byly v poslední době ve značné míře opomíjeny.

V úvodu připomeneme zlomové okamžiky, které radikálně proměnily dosavadní život člověka v jednotlivých historických etapách od nejranějších dob a jeho další ubírání otočily novým směrem. Musíme se vrátit v dějinách člověka až do období prvního velkého vývojového zvratu zhruba před 10 tisíci lety, který v podobě neolitické revoluce zásadně změnil způsob existence lovecko-sběračských skupin. Co do svého vlivu na život lidské společnosti je přechod k zemědělství hodnocen většinou autorů jako zásadní zvrat, revoluce ve vývoji moderního *Homo sapiens*; podle R. Leakeyho dokládá aktivitu moderní lidské mysli, jež umožnila vynalezení různých zemědělských technik u nomádských skupin lovců a sběračů (Leakey, 1996). Druhou revoluční událostí, ke které došlo ve druhé polovině 18.

století nejprve na „Západě“, postupně v Evropě, Severní Americe, Austrálii, Japonsku a dále je průmyslová revoluce. Současně s ní ve znamení instrumentální racionality, zbožštění a nekorigované akcelerace pokroku vzniká i nový typ společnosti - jednodimenzionální průmyslová civilizace. Na tuto epochu navazuje aktuálně reflektovaná terciální civilizace, v níž dochází k abnormálnímu tlaku na vnější prostředí.¹⁸ Ve vznikajícím postmoderním obrazu světa se zároveň prosazuje myšlenka naléhavé radikální přestavby vzájemného vztahu společnosti a životního prostředí. V tomto směru se ve 20. století dostávají také první úspěchy, neúspěchy a problémy spojené s proměnami výkladových modelů a realizací konkrétních opatření.

3.1 K roli modernity v dějinách západní společnosti

Před nastíněním problematiky opomíjení duchovní dimenze lidského života se zastavíme v nedávných dějinách a představíme fenomén modernity, okolnosti vzniku a hlavní charakteristické rysy moderní společnosti. Obeznamenost s nimi nám posléze umožní lépe se orientovat v našem tématu níže, kterým je přiblížení sociologicko-náboženských souvislostí opomíjení duchovní dimenze kultury.

Moderní člověk se jako první v dějinách musí potýkat s reálnou možností, že jeho kultura jednou zanikne, zmizí z povrchu zemského, připomíná I. Budil. Toto vědomí může být skrytým motivem krátkozrakého jednání ve smyslu „po nás potopa“, může ale také fungovat jako silný impuls k zamyšlení, faktor aktivizující úsilí o dlouhodobě udržitelný životní styl. Jsme svědky obou těchto tendencí, otázkou zůstává, která z nich se definitivně prosadí a určí směr vývoje, životní možnosti a limity - podobu budoucnosti pro příští generace. O probíhajícím dobovém obratu svědčí také skutečnost, že před námi vyvstávají otázky, na něž nemáme dostatečné odpovědi ptáme-li se, kam tento obrat vede, může či měl by vést. Dalším znakem je rozmanitost dobových označení odrážející procesy „sebepojmenovávání společnosti“, které dokládají existenci společenského sebevědomí, schopnost uvědomění a pojmenování „kolektivního ducha“ společnosti (Srov. Petrusek, 2006). „Pojmenovat znamená zjednodušit a zjednodušit znamená vytvořit základní předpoklad pro vstup do laického vědění“ (Petrusek, 2006, s. 41); význam jednoslovného označení nahrazuje složitý výklad, na který se nám nedostává čas. Amerikanizovaná, autoritářská, ekonomická,

¹⁸Manželé Tofflerovi v souvislosti s hodnocením tohoto období předpovídají příchod tzv. „třetí vlny“, v níž se bude naopak tlak na vnější prostředí snižovat; charakteristickými rysy společnosti třetí vlny má být demasifikovaný způsob produkce, decentralizace a individualizace (Toffler, Tofflerová, 2001).

fragmentarizovaná, (post)industriální, informační, (post)kapitalistická, (post)materialistická, multikulturní, nedomyšlená, občanská, pluralitní, postcivilizační, postdemokratická, postimperialistická, postmoderní, postoptimistická, posttradiční, sekularizovaná společnost, společnost třetí vlny, vědění, volného času, superindustriální či technokratická, „každé pojmenování vyvolává emocionální asociace, případně další racionální konotace. Pojmenování se tak může stát součástí známého procesu ‚sebesplňujícího se proroctví‘ nebo může posilovat pocity skepse, bezvýchodnosti a marnosti“ (ibidem, s. 41).

Modernizaci můžeme charakterizovat jako komplikovaný proces, který se dotýká všech aspektů života společnosti. Jedním z nejvýraznějších znaků je vytržení jedince z tradičních rodových vazeb, eliminace sociální hierarchie a všech endogamních sociálních skupin, což umožňuje maximálně využít jeho lidský potenciál ať už v oblasti průmyslu či přírodních věd. Jedinci jsou posuzováni podle svých schopností, talentu, výkonnosti a průbojnosti, nejsou již limitováni svým původem (srov. Budil, 2007). V důsledku těchto modernizačních změn „se moderní západní civilizace vyznačuje kognitivní netolerancí na straně jedné a sociální tolerancí a svobodou na straně druhé“ (Budil, 2007, s. 15). Jde vlastně o vylučování všech alternativních způsobů poznávání reality, které se neslučují s přírodovědnou metodou. K tomu dochází (ve zvyšující se míře) počínaje dobou konce 17. století, kdy se ukazuje moc a převaha Západu, a to především skrze jeho zaměření na přírodní vědy, které se posléze ukázalo být zásadním historickým zvratem schopným obstát mezi ostatními světovými názory a schopným změnit natrvalo osudy lidí (Budil, 2007). Zdá se, že evidentní úspěch projektu modernity spočívá ve spontaneitě s jakou je přijímána. Nenásilná akceptace modernity potvrzuje, že „rezonuje s podstatnými složkami lidské přirozenosti a touhy“ (ibidem, s. 21), na rozdíl od partikulární tradice vázané na určité místo a vnucované jedinci určitou normou.

Termín moderní společnost je označením určitého typu společnosti, který vznikl na přelomu 18. a 19. století v západní části Evropy a postupně se rozšířil do dalších částí světa, zejména do Severní Ameriky a Japonska. Vznik moderní společnosti podnítila řada radikálních změn, které zahrnují oblasti průmyslu, hospodářství, technologií a sociálně-prostorové organizace společnosti. Klíčovým činitelem se stává trh, který primárně strukturuje nejen sféru ekonomiky, ale prostupuje i celou společnost. Průmyslová revoluce a s ní související procesy dělby práce, živelné urbanizace, rozvoje komunikace, změn v politické oblasti směrem k centralizaci moci v rámci moderních národních států, vyvolávají řadu společenských změn, o jejichž závažnosti svědčí také fakt, že ty nejpálčivější problémy dneška - hrozba ekologické krize a ustavení nových forem totalitní moci jsou pravděpodobně

„zvráceným důsledkem principů, na nichž je fungování moderní společnosti od počátku založeno: kořistnického vztahu k prostředí, snahy maximalizovat míru dohledu a kontroly dovnitř společnosti, primitivně ekonomická kalkulace veškerých hodnot“ (Velký sociologický slovník, 1996, s. 1201). Dochází k destrukci sociálních vztahů, které se stávají zprostředkovanými, letnými, nahodilými; upadá role primárních skupin v procesu socializace, jedinec je ve větší míře odkázán sám na sebe, klesá konformita s dosavadními normami; lidé se bezradně potýkají s procesy standardizace, atomizace a s působením autoritářského politického systému ve světě, kde se vytrácí osobní smysl jedince i pocit důvěry „v trvalost své vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání“ (Giddens, 2003, s. 85, 1. vyd. 1990).

Významným příspěvkem do debaty o „povaze naší doby“ je zkoumání fenoménu západní modernity Anthony Giddense (nar.1938), které podle něho musí nutně předcházet diskusi o podobě etapy, která ji překračuje. V práci *Důsledky modernity*, z níž zde vycházíme, zaznamenává, že se ocitáme na prahu nové éry, kterou signalizují i mnohá nová dobová označení v jazyce uvedená výše. K odhalení jejích obrysů a otevření prostoru, v němž se nový „postmoderní“ řád utváří, se přibližuje prostřednictvím „institucionální analýzy modernity“. V nejširším významu chápe A. Giddens modernitu jako fenomén, týkající se „způsobů nebo organizace sociálního života, které se vynořují v Evropě asi od 17. století a které se ve svém vlivu následně staly více či méně celosvětovými“ (ibidem, s. 11). V reflexi modernity usiluje o objasnění příčiny panující dezorientace jedinců, která se manifestuje pocitem nemožnosti dosáhnout systematického vědění o sociálním uspořádání. Tento pocit podle A. Giddense pramení v tom, že jsme jako jedinci vtaženi do složitých událostí, jimž plně nerozumíme a ve velké míře je asi ani nemůžeme ovlivňovat. „Problém reflexivity dnes nespočívá v tom, že do našich aktivit zapojujeme vědění...ale v tom, že si uvědomujeme, že toto vědění je nejisté, že vědění samo o sobě negarantuje ani efektivitu ani nezmenšuje riziko“ (Petrusek, 2006, s. 40). Při bližším zkoumání povahy modernity A. Giddens zjišťuje, že jejím charakteristickým rysem je existence diskontinuity (souboru diskontinuit), které jsou na ni vázané. Modernita vytváří způsob života, který jedince zcela nečekaně a poprvé v historii vůbec odvedl od všech tradičních typů sociálního řádu. Dochází k do té doby neznámým avšak zásadním změnám společenského uspořádání, ustavení forem sociálního spojení, které obepínají celou Zemi, změnám v soukromých sférách každodenního života jedinců. Tyto diskontinuity jsou výsledkem neobvykle vysokého tempa i rozsahu probíhajících změn a existence moderních institucí specifické povahy, z nichž např. politický systém národního

státu, výrobní systém zcela závislý na abiotických zdrojích energie, zvyšující se komodifikaci výrobků a námezdní práce v minulých dobách nenajdeme (Giddens, 2003).

S pojmem a teorií reflexivní modernizace, jimiž označují „sebekonfrontaci s rizikovými společenskými důsledky, které nelze (přiměřeně) zpracovávat v systému průmyslové společnosti“ (Beck, 2007, s. 38) pracuje nejen A. Giddens, ale také Ulrich Beck (nar. 1944) a společně vytvářejí jednu z nadějných alternativ, které mohou pozitivně ovlivnit další ubírání se „společnosti naší doby“. Teorie reflexivní modernizace je výsledkem jejich úsilí o překonání stávajících teorií společensko-ekologické krize. Proti latentnímu působení vedlejších procesů modernizace, produkujících „nový absolutismus průmyslově společenské modernizace“ (Kamarýt, 1997) navrhuje A. Giddens a U. Beck radikální reformu vedenou silou ducha pospolitosti a renesance v politice. Vůči chápání ekologické krize coby jednoznačného neúspěchu moderny, hledání jeho důkazů a důsledků nabízí Giddensův a Beckův koncept alternativní pojetí této situace, neboť primárně usiluje o lepší postihu úspěšných a neúspěšných procesů vývoje moderny, nalezení nových společenských struktur, jednání, styků a vztahů jak mezi jednotlivci, tak mezi celými sociálními strukturami a jejich zakotvení v nových morálních a právních konvencích a institucích.

Z analýzy sociálních změn U. Beck zjišťuje, že formujícím znakem naší společnosti se stala rizika a jejich vysoká závažnost, z toho důvodu pro ni zavádí označení „riziková společnost“. Jde o typ společnosti navazující na společnost industriální, kde významně narostl civilizační potenciál sebeohrožení, ohrožení existence lidstva i veškerého života na Zemi v důsledku nekontrolovatelné produkce globálních rizik v propojeném světě vyvolaných procesem modernizace. Zaměřuje se na označení zásadních rozdílů mezi riziky, která industriální společnost produkuje nevědomě a těmi, která si uvědomuje a snaží se je zvládnout. „Riziková společnost se stává reflexivní tím, že sama sebe identifikuje jako problém, reviduje konvence a pátrá po příčinách vzniku převládajících myšlenkových struktur, způsobů jednání a života“ (Beck, 2000, s. 45). Významnou roli zde sehrávají nová sociální hnutí, nejrůznější občanské iniciativy a seskupení, která na ona rizika upozorňují, bojují proti nim a ovlivňují veřejné mínění v těchto otázkách. Tím je „jiná moderna“ skutečně radikální; „prohloubenou reflexivitou sociálních či ekologických změn nutí své aktéry znovu ke vnímání pravdy“ (Kamarýt, 1997, s. 58). Kontext lidského života je na jedné straně určován globálními riziky, na druhé straně významně sílícím fenoménem individualizace, v jehož rámci se jedinec „osvobozuje od kdysi dávno tradičně předepsaných souvislostí života“ (Beck, 2000, s. 46), vchází do souvislostí nových, utvářených netušenou mírou svobodného prostoru a možností uspořádání vlastního života, za který nese sám odpovědnost.

Daleko víc než dosud je ale člověk při řešení problémů odkázán sám na sebe, jako autonomní jedinec je sám zodpovědný za své jednání a nucený neustále racionálně zvažovat své činy, přičemž mnohým tato samostatná řešení a orientace způsobují značné životní těžkosti.

3.2 Ztracená jednota člověka a světa.

Religiozita a environmentální problematika

Napětí, neklid, nejistota uvnitř společnosti jsou hlavními projevy absence náboženské zkušenosti v moderní a postmoderní době, která zároveň vyvolává širokou společenskou diskusi, svědčící o ochotě ji uznat, reflektovat a hledat cesty, jak řešit dlouhodobý zintenzivňující se problém opomíjení péče o duchovní potřeby člověka. Dostáváme se tak k základnímu, v posledních dvou staletích vyhrocenému problému, kterým je zanedbávání ideové dimenze kultury obecně. Právě ona odedávna plnila významnou adaptační funkci, odpovídala na základní potřebu a jednu z antropologických konstant, kterou je potřeba rozumět smyslu bytí a orientovat se ve světě. Duchovní dimenze kultury vyjádřená mýtem, vírou, filosofií byla prostředkem zakotvení jedince do „jeho světa“, vymezení místa v něm, prostředkem artikulace jeho smysluplné existence v širším rámci universa. „Svět, v němž žije, musí tvořit v jeho očích jednotu“ (Lužný, 2004, s. 11), naproti tomu jedním z typických znaků moderní doby je její ztráta.

Musíme se ptát, co se u západního člověka v posledních staletích stalo s vírou, sakrální sférou a vůbec těmi složkami lidského ducha, které se vztahují k dimenzi transcendentna. Zajímá nás v první řadě jaké účinky co do chápání sebe sama, druhých i světa jako celku tyto ideové změny vyvolaly, neboť stále stoupá počet lidí, kteří tuší, že jejich životy nejsou plnohodnotné, že v nich něco chybí. Nejpravděpodobněji se to týká ztráty pocitu „kontaktu s vyšším řádem, který posvěcuje profánní realitu a pomáhá člověku nalézt svoje místo“ (Činčera, on-line 2009), a který je trvale jednou z nejdůležitějších a podvědomě cítěných lidských potřeb. Hledáme-li „viníka“ tohoto stavu, narážíme znovu na fenomén individualizace, který je institucemi a prvky moderní společnosti všemožně podporován. „Odkouzlený“ a sekularizovaný svět, kde se jedinec myšlením a jednáním vymanil z vlivu magie a ohrožení nepředvídatelnými mimolidskými silami dostává nový řád. Vzrůstá všeobecný tlak k takovému uspořádání života, „v němž převládá kalkulace jako základní strategie sociálního jednání, jsou eliminovány všechny formy magického myšlení a rozvíjí se technické a procedurální myšlení, které vede k praktické orientaci a ovládání okolního světa“

(Lužný, 2004, s. 73). Definitivní podřízení všech oblastí lidského života účelové racionalitě označuje D. Lužný jako vlastní naplnění programu moderní západní kultury.

V současnosti pozorujeme narůstající počet a význam proudů zejména v kontextu environmentálního myšlení, které opět čerpají z náboženské víry a jejich symbolů, nacházejí v nich legitimní nástroj k výkladu světa a inspirují se ontologickými modely světa v tradicích neevropských kultur - zejména buddhismem, hinduismem, taoismem.¹⁹ Dochází k oživení hodnoty náboženských symbolů a kulturních symbolů obecně coby výjimečných výtvarů lidského ducha, jejichž výsostným posláním je uchovávat a obohacovat duchovní dimenze člověka. Rozvinutím symbolických kódů člověk zdokonalil umění, náboženství i filosofii a zároveň sám sebe definoval multidimenzionálně - jako sociální, kulturní a duchovní bytost, připomíná H. Skolimowski. Vytváření a vnímání symbolů je konstitutivní součástí lidské přirozenosti, tím, co náš druh nejvýznamněji odlišuje od ostatních živočichů. Rozmanitost a šíře symbolů obecně vypovídá o bohatosti života, kterou díky nim vnímáme a přijímáme. Náboženské symboly se pokoušejí „sjednotit člověka se sebou samým a zároveň jej začlenit do širšího transcendentního rámce někdy nazývaného Bůh, jindy Věčný, nebo Božský kosmos či prostě Příroda“ (Skolimowski, 2001, s. 200). Náboženství představuje celistvost samo o sobě, dochází-li k rozpadu náboženských struktur, dochází zároveň k individuální a sociální destrukci; jedinci v této situaci nemají žádný pevný bod, který by sloužil jejich orientaci ve světě, toulají se jím tedy beze smyslu, bez jistoty nějaké integrující, ozdravné struktury (Skolimowski, 2001). H. Skolimowski se domnívá, že dříve či později se jeden ze tří symbolismů buddhistické, hinduistické či křesťanské tradice prosadí jako univerzální. Jako další možnost připouští vznik nového symbolu, který by reprezentoval nadcházející věk.

Nové možnosti spolupráce a propojování poznatků náboženství a environmentálního myšlení hledá v reakci na ztracenou jednotu člověka a světa sociolog náboženství Dušan Lužný (nar. 1964). V práci *Hledání ztracené jednoty* z roku 2004 se zamýšlí nad souvislostmi náboženského vnímání hmotného světa a vznikem environmentálního myšlení, představuje rodící se alternativy a jejich inspirační zdroje reprezentované duchovními tradicemi celého světa. Mezi podstatné znaky společné všem světovým náboženstvím je nejčastěji řazena víra v existenci vyšší autority, spravedlnosti a řádu než jsou ty pozemské, založení na naději v metafyzickém smyslu, znalost určité formy nekonečna a věčnosti jako poslední míry věcí lidských, obracení pohledu člověka za hranici vlastní smrti a v neposlední řadě pokora před

¹⁹Skutečnost, že nové environmentální proudy přikračují zejména k mimozápadním myšlenkovým zdrojům vysvětluje D. Lužný omezeností západních tradic, kde principu účelové racionality podlehl všechny subsystemy moderní společnosti včetně náboženství, které se podřídilo legitimizaci světské (Lužný, 2004).

tím, co ho přesahuje a z ní odvozené mravní imperativy jako návody smysluplného života (srov. Havel in: Nováček, 1999). Pro uchopení tématu prolínání stávajících i nových náboženství a ekologie potřebujeme nejprve nějaké vodítko, abychom rozklíčovali míru schopnosti konkrétní náboženské tradice reflektovat ekologické problémy. Tím může být podle D. Lužného „povaha transcendentního činitele“: „Teistické myšlení, zvláště pak monoteistické, vychází z fundamentálního rozdílu mezi transcendentním a světským - dokonalý Bůh svět transcenduje, nedokonalý svět upadl a je v zajetí nečisté hmoty“ (Lužný, 2004, s. 17). Tento pohled sice umožňuje ostře kritizovat „upadající svět“, neposkytuje však adekvátní základ pro rozvíjení environmentální argumentace náboženského uctívání, spíše naopak. Jako jeden z prvních na tento nedostatek upozorňuje Lynn T. White (1907 - 1987), když odhaluje slabiny křesťanského monoteismu v motivech pečování, starosti a nakládání s přírodou, resp. celou planetou. Diametrálně odlišnou motivaci vytváří vysvětlení světa jako samopohybu v ontologii čínské, a obdobně tomu je v buddhismu, v němž je svět vyložen jako nepřetržitý proces závisející na mentálních aktivitách jeho obyvatel, fungující bez nutnosti stanovit nějakého vnějšího hybatele.

Kritické zamyšlení nad příspěvkem křesťanské víry k environmentální krizi západního světa v souvislosti s hledáním jejích kořenů předkládá L. White v článku *Historické kořeny naší ekologické krize* z roku 1967. Vychází z moderního propojení vědy a techniky, využití vědeckého poznání jako nástroje k technickému ovládnutí přírody a chápe tuto změnu v dějinách člověka jako největší událost od dob vzniku zemědělství. Říká, že chceme-li poznat co ji umožnilo, musíme se vrátit před 17. století, až k vítězství křesťanství nad pohanstvím, které bylo „největší duchovní revolucí v dějinách naší civilizace“ (White, 2000, s. 770). V podstatě se L. White shoduje v hodnocení křesťanství s anglickým filosofem Alanem Wattsem (1915 - 1973), který křesťanský vztah ke světu vyvozuje z argumentace biblické kosmogonie: stvořitelem světa je Bůh, sledujeme graduující příběh stvoření světla a tmy, nebeských těles, země s jejími rostlinami a zvířaty, přičemž vše je naplánováno k užitku a panování člověka, kterého Bůh stvořil naposledy. To implikuje pojetí světa jako plánovaného a účelového artefaktu, kde není prostor pro jednotu světa s Bohem, resp. řadovým křesťanem. „Pro křesťanství není nic důležitějšího než poddanost přírody příkazům Krista, který vítězí i nad nejtvrdějším a nejjistějším přírodním faktem - nad smrtí samou“ (Watts, 1997, s. 51). Podle L. Whitea křesťanství, především jeho západní podoba je „tím nejantropocentričtějším náboženstvím“, vyostřilo dualismus mezi člověkem a přírodou hlavně popřením a vymazáním spirituálních kvalit přírody po definitivním vymýcení pohanství založeném na respektu k duchovním ochráncům přírodních objektů. Zároveň tím otevřelo

prostor pro vykořisťování přírody, která již není více než pasivní hmotou; pověřením a výsostným právem člověka je její kultivace (srov. White, 2000).²⁰

V této souvislosti je zřejmé, že v hinduismu i buddhismu je v porovnání s křesťanstvím obsaženo více úcty k lidskému životu a k životu vůbec. Je v nich zdůrazněn vzácný a unikátní charakter lidského života, narodit se jako člověk je nejvyšší ze všech inkarnací. Inspirován zenbuddhismem a taoismem usiluje o vytvoření nové filosofie přírody také A. Watts, když navrhuje chápat přírodu v čínském smyslu spontánnosti. Cílem duchovního usilování je ve Wattsově „filosofii spontaneity“ rozpoznání iluze oddělenosti, nahlédnutí jednoty (či neduality, která nevylučuje odlišnost) subjektu a objektu. Jde mu o udržení možnosti ontologické a gnozeologické existence odlišnosti; zachovaná dimenze odlišnosti se odráží v představě jednoty, která ponechává svým částem jejich různorodost a jinakost - v rámci této jednoty se individuální kvality nerozplývají na cestě ke ztracenému pocitu celosti (Watts, 1997).

Západní hnutí čerpající z významných mimokřesťanských náboženství jsou poměrně nová, mají však za sebou bohaté poznatky. Setkáváme se v nich především s příklonem ke spiritualitě společností přírodních národů, v jejichž kulturách zaměřených na přírodu je zdůrazňováno spojení všeho živého do sítě vzájemné závislosti s centrální hodnotou úcty k životu. Vznikající novou západní spiritualitu také významně ovlivnily prvky orientálního náboženství a filosofie, z čínské kulturní tradice nejvýznamněji taoismus. Zkoumání těchto zdrojů otevřelo cestu k pochopení jejich obrovské hodnoty a hluboké inspirační síly pro alternativní koncepce sjednocení člověka a světa kde nechybí dimenze transcendentna, jejichž tvorbou se nová západní environmentálně-religionistická hnutí zabývají. Od 20. století role východních filosoficko-náboženských směrů v této souvislosti významně stoupá, v širším rámci duchovní revoluce 60. let 20. století to byla zejména čínská ontologie, která přinesla inspiraci pro „západní kontrakturní spiritualitu“ a poskytla pomoc snahám o vymanění se z vlastní zdiskreditované západní tradice.²¹ Originálně ji ve své koncepci uplatňuje například

²⁰Přestože řada autorů s Whiteovým poněkud vyhraněným výkladem křesťanského antropocentrismu a majetnictví ve vztahu ke světu nesouhlasí a poukazuje na řadu biblických textů, které lze interpretovat jako apel na ochranu, péči a řádné spravování přírody ze strany člověka, nelze jeho koncepci upřít jistou přitažlivost a částečnou oprávněnost. Tím více, že Whitovu esej lze vyložit také jako hledání vnitřních možností křesťanství pro vytvoření vlastní environmentální etiky, která by mohla vycházet z učení sv. Františka z Assisi a jeho přesvědčení o rovnosti veškerého stvoření (Lužný, 2004). Za zcela oprávněnou výtku však považujeme Whiteův názor, že osudovou slabinou židovsko-křesťanské tradice bylo to, že vedla své členy k výlučnému úsilí o vlastní konečné určení - spásu či ztracení, a příroda resp. celá planeta pro ně pak zákonitě nebyla více než nedůležitým prostorem přípravy na ně, pasivní zásobárnou zdrojů (srov. White, 2000).

²¹Velkou inspiraci přinesl koncept vzájemného napětí a neustálého pohybu mezi principy jin a jang svědčící

F. Capra, jehož cílem je ukázat, vysvětlit a prosadit radikální sociokulturní změnu směrem k harmonii mezi mystickou intuicí a vědeckou analýzou. Usiluje o změnu současného postoje západní společnosti, neboť ten je „příliš jangový“. Starodávňý poznatek a prožitek jednoty „jakožto dávný výraz transcendentní zkušenosti, kterou nám diktoval ideál lidského bratrství a vyžadovala ji senzitivní solidarita s přírodou, se pro nás stal pouhou informací o složení hmoty anebo principu, který nám dále předávají fyzikové, chemici, biologové“ (Roszak, 2005, s. 370). Jednota, jak ji dnes poznáváme, již není zkušeností. Otázka přežití naší civilizace je podle Capry úzce spjatá s naší schopností přijmout něco z jinových postojů Východu, se schopností vnímat celistvost přírody a žít s ní v našem prostoru v harmonii (Capra, 2003).

Na závažné morální a ekologické problémy, se kterými se s větším či menším úspěchem potýkáme, můžeme nahlédnout také jako na důsledky redukcionismu moderní vědy, který zákonitě vede k degeneraci symbolu. Sekularizace v 19. století odděluje religiózní sféru od ostatních sociálních oblastí, především hospodářské a politické, náboženství je odsouváno do ryze privátní sféry volnočasových aktivit, což zcela odporuje jeho základům a znemožňuje plnit jeho (de)legitimizační funkce vůči stávajícímu společenskému řádu (srov. Lužný, 2004).²²

Koncepcí „jediné vize“ - dominantního světového názoru a potlačení náboženské vnímavosti západní kultury - nazývá historik a sociolog Theodore Roszak (nar. 1933) to, v co se v průběhu dějin transformovala „pradávná gnóze“, odvěká svátostní vize přírody. Jeho práce *Kde končí pustina* z roku 1973 je pro nás zajímavá nejen úsilím o znovunalezení duchovního rozměru života, duchovní regenerace, ale především hledáním harmonického vztahu člověka k přírodě, zasazeného do situace tušeného příchodu nové ekologické vnímavosti a předjímání vzniku rozmanitých ekologických snah a hnutí. Ve svých úvahách vychází ze zpochybnění oprávněnosti a racionality industriální kultury, které se odráží v programech nejrozumnějších hnutí 60. let a konstatuje, že to, co z jejich myšlenek přežilo a má trvalejší hodnotu v naší společnosti, je vznik „komplexnějšího a modulovanějšího citu pro sebe samu“ vedoucí k vyšší instrospekci a různosti a „palčivější pocit ekologické odpovědnosti“ (Roszak, 2005, s. 20).

nejen o jejich protikladnosti, ale také o vzájemném vyrůstání jednoho z druhého; pokud jedna strana dosáhne výrazné převahy, začíná se sama měnit ve svůj protiklad. Vyhýbat se extrémům, které zákonitě ústí ve zničení sebe sama a přecházejí ve svůj protiklad je základním poučením, které ontologický model taoismu přináší (Lužný, 2004).

²²Podle M. Webera můžeme rozlišit dvě základní funkce náboženství ve společnosti: funkci prorockou, která usiluje o ustanovení nového, jiného sociálního řádu, než je ten stávající; a funkci kněžskou, která v různé intenzitě obhajuje dosavadní tradici současného sociálního uspořádání (Weber, 1998).

Právě toto jsou dva zásadní aspekty kultury, která může vzniknout po překonání „našeho industriálního dobrodružství“. Základní otázka zní, jak mohl z naší kultury vymizet zásadní a odvčký náboženský impuls - prastará gnóze, vize zrozená z poznání transcendentna? S tímto způsobem poznání, jehož cílem bylo nalézání posvátného v profánním se setkáváme v nejrůznějších náboženských a filosofických tradicích od šamanismu, přes středověkou alchymii až k buddhismu. Všechny sdílejí základní magický světový názor - vizi posvátného bytí člověka, která je jedním ze základních pramenů duchovního uvědomění a základním impulsem pro náboženský život. Jazykem této vize je mýtus a rituál, je zasazená do bezprostředního kontaktu s prostředím a zakoušení přírody; vzkříšení této tradice je bezesporu nejnaléhavější potřebou naší doby (Rozsak, 2005).

Příčinu potlačení náboženského citění, které se ve své době zdálo být společenskou a ekonomickou nutností, vidí T. Rozsak nejen jako mnoho dalších autorů ve vědecké revoluci 17. století, ale také v „modloslužebné psychologii západní židovsko-křesťanské tradice“ (Rozsak, 2005). Upozorňuje, že nešlo jen o faktor hromadění kapitálu a společenských změn v rámci rozvoje městské průmyslové kultury, velkou roli sehrál také fakt, že sekularizace byla považována za podmínku naší svobody. Dovedení požadavku „být realisty“ ad absurdum znamená v důsledku přijmout vědu za své náboženství, k čemuž nepochybně došlo, neboť většina lidí si bez vědy nedokáže okolní svět představit - „naše chápání reality končí na vědecké hranici světa“ (Rozsak, 2005, s. 150an.). Mentální krajina posledních tří staletí je výtvozem moderní vědy, která také zkonstruovala, z dnešního pohledu neslavný, experiment městskoindustriálního životního stylu svědčící o tom, že i upřímně míněné (vědecké) pokusy mohou selhat. Má-li být tato nedostatečná koncepce překonána, bude nutné revitalizovat ty síly přírody a mysli, které byly „městskoindustriálním systémem“ nekompromisně vylučovány a zastírány. Musíme se ptát, jakou roli by mohla síla transcendence sehrát pro záchranu naší moderní nesvobodou ohrožené kultury, neboť v současnosti již můžeme pozorovat symptomy svědčící o probíhající náboženské obnově. Ta je významným znamením doby či dokonce předznamenání příchodu nové fáze kulturní evoluce (Rozsak, 2005).

Velkou naději pro oživení prožitku jednoty spatřuje mnoho autorů právě ve využití potenciálu a dalšího rozpracování ekologie jako vědy, v níž se objektivní vědomí nejvíce přibližuje posvátné vizi přírody, skryté v symbolu jednoty veškerenstva. Ekologie disponuje podle T. Rozsaka výsostnou senzibilitou - holistickou, receptivní, důvěřivou, nemanipulativní a hluboce zakotvenou v estetické intuici. Systematizuje prostřednictvím intuitivního poznávání přírodní harmonie v největším rozsahu, využívá modelů jednoty v rámci procesu

a vychází z gestaltismu, který usiluje o uvědomování si kvalitativní odlišnosti celků neredukovatelných na pouhý součet jejich částí. Takto pojatá ekologie nemůže a ani nechce být vědou hodnotově neutrální. Do svého zkoumání zahrnuje člověka celého, v jeho tělesnosti, myšlení i činech. Mít pravdu pak znamená žít správně, především v kontextu obezřetnosti, mírnosti, vzájemné pomoci. „Ekologií se naše věda dostala nejbližší k integrující moudrosti“ (Roszak, 2005, s. 372). Zároveň musí dosud čelit odmítání ze strany „skutečné vědy“, konstatuje T. Roszak. Jakkoliv je to pro nás nepochopitelné, čím víc životaspásné moudrosti ekologie nabízí, tím méně má právo aspirovat na její vznešený statut. Exklusivistická vědecká obec se přesto bude muset konfrontovat s prvořadým a všemu nadřazeným faktem, že moderní věda za svůj nejhlubší ekologický vhled vděčí náboženským tradicím sahajícím až kamsi k šamanským počátkům, neboť „zkušenost přírodní jednoty v lidském vědomí jasně plála dávno předtím, než nějaký Newton přišel na čísla, kterými onu velkou pravdu dokázal zkarikovat“ (ibidem, s. 374).²³

Stejně jako ostatní disciplíny i ekologii můžeme konceptualizovat podle Kuhnova modelu vědeckého pokroku definovaného střídáním paradigmat. Jak ukazují M. Graham a P. Dayton v článku o vývoji ekologického myšlení, Kuhnův model pokroku v jednotlivých vědeckých disciplínách definovaný střídáním paradigmat může být užitečně využit i pro přezkoumání procesů vedoucích k rozvoji v ekologii, a na něj navazujícího vzniku a rozpracování nových ekologických teorií; a zaznamenávají dále, že „směr ekologického výzkumu se neustále rozvětňuje do nových oblastí a vede ke zvyšování ekologického porozumění“ (Graham, Dayton, 2002, s. 1481). Jednou z aktuálních nadějí pravděpodobného směru vývoje se jeví naznačené rozpracování ekologie jako jedinečné vědy, která je schopna asimilovat morální princip a transcendentální zkušenost a být vědou celistvé osobnosti.

²³Ve své práci je T. Roszak záměrně kritický k vědeckému názoru, který panuje v současné industriální společnosti, je přesvědčen, že nesmlouvavá kritika její psychologie přímo souvisí s možností a je první nutnou podmínkou obnovy duševního zdraví naší kultury. Tato kritika je založena na přesvědčení, že věda příliš uzavírá osobní zkušenosti a tak drasticky deformuje to, co zkoumá. Může tak sice být vysoce produktivní „výzkumnou mašinerií“, ale její výstupy nikterak nepřispívají k přírodní filosofii obohacující život (srov. Roszak, 2005).

3.3 Možnosti revitalizace vztahu člověka a přírody ve vybraných ekologicko-etických koncepcích

V následujícím textu se budeme zabývat otázkou redefinice místa člověka v přírodě a obrozením jejich vztahu v pojetí vybraných ekologicko-etických koncepcí. Nastíníme filosofické přístupy, které formulují naše povinnosti a strategie chování, nový vlastní imperativ naší doby, představíme návrhy zaměřené primárně na obnovení platnosti či ustavení nové etiky. Budeme se opírat o filosofické úvahy Hanse Jonase, příspěvky představitelů hlubinné ekologie Garyho Snydera, Aldo Leopolda, Arne Naesse, koncepci úcty k životu Alberta Schweitzera a pojetí ekologické etiky Henryka Skolimowského.

Z hlediska obecného vymezení představuje etika základní odvětví filosofie, jejím předmětem jsou tvrzení a principy, podle nichž se lidé snaží vytvořit racionální základ pro posouzení mravních otázek s ohledem na obecné chápání toho, co je „dobré“, z hlediska jednání, cílů a účelů, které jednání motivují. Je souhrnem pravidel lidského spolužití, souhrnem „odvěké lidské zkušenosti s tím, čeho je třeba, aby spolu lidé mohli vycházet a žít víceméně v míru, víceméně spokojeně“ (Kohák, 1993, s. 20). Pojem etika je organicky spjat s pojmem „morální filosofie“, která naznačuje, že morálka jedinců se projevuje v jejich jednání a jejich etika je pak racionálním odůvodněním těchto činů; ptá se po smyslu života, po tom oč stojí za to usilovat. Není abstraktní, týká se konkrétních rozhodnutí člověka a způsobů, jimiž se tato rozhodnutí vztahují k tomu, jak sám sebe vidí jako součást širšího světa, ve kterém se jeho život vyvíjí.

Vznik konkrétní, závazné podoby hodnot je determinován konkrétní kulturou; obecně vždy platil centrální význam kosmologie, z níž vychází filosofie, která je určující pro tvorbu hodnot, na jejichž základě se pak jedinci chovají.²⁴ Náš světonázor a životní styl jsou spolu v úzkém vztahu; naše činy, naše hodnoty i naše chápání světa se zrcadlí v tom, jaký je život jimi vyvolávaný a utvářený (Skolimowski, 2001). Tradiční hodnoty, které člověku objasňovaly jeho postavení ve světě a vyjadřovaly jeho morální vědomí byly inspirovány a ovládány náboženstvím. Postupně dochází k zeslabení jeho vlivu, významu a hodnot

²⁴Zásadní význam pro povýšení etiky dlouhá léta pojímané normativisticky na fenomenologicky argumentovanou vědu má dílo M. Schelera, jednoho ze zakladatelů filosofické antropologie a moderní fenomenologie náboženství. M. Scheler vychází z respektu ke zkušenostní a dějinné tradici, které nelze v otázkách ustavování platné etické teorie opomenout, je přesvědčen o trvalosti hodnot a norem, jejich schopnosti zakládat jistoty a principy orientace ostatních pomíjejících věcí navzdory revolučním kulturně-historickým proměnám. Důležitý je obsah hodnot, nejen jejich forma, jejíž absolutizace (Kantův kategorický imperativ) nepochybně svádí k etickému subjektivismu a relativismu (Scheler, 2003).

a vítězně se šíří sekulární světový názor charakteristický vzestupem hodnot vědeckotechnologických, utilitárních, instrumentálních a relativistických. Ty sice člověka osvobodily od starých absolutních hodnot, ale také ho zbavily duchovních zdrojů a jistého hlubšího smyslu. Moderní západní člověk stále častěji zjišťuje, že dosavadní etika přestává být platným vodítkem pro orientaci v tom, co je „dobré“ a „zlé“, dostává se mu jen málo, resp. roztržštěně a nesouvisle moc návrhů, jak se s tím vyrovnat. S růstem moci a dosahem vlivu člověka se změnila povaha lidského jednání a tato situace volá po opětovném nastolení rovnováhy a flexibility ve společnosti, ale také v hospodářství, výrobních procesech a sociálních institucích. Podle F. Capry naléhavě potřebujeme etické oživení, neboť „navzdory konvenčním názorům neleží hodnotové systémy a etika na okraji zájmu vědy a techniky, ale představují jejich základ a hnací sílu...rozhodující aspekty nedostatku v lidském životě nejsou ekonomické, ale existenciální. Týkají se potřeb volného času, rozjímání, míru v duši, lásky, společnosti a seberealizace, jež všechny mnohem plněji uspokojuje nový systém hodnot“ (Capra, 2002, s. 438).

Z hlediska základní orientace a vymezení této oblasti nám může jako východisko našich úvah posloužit klasifikace čtyř základních environmentálně-etických postojů. Novověké přesvědčení o klíčové roli člověka a lidských zájmů jako zdroje hodnot je podstatou antropocentrického postoje, který ve své extrémní formě ústí v chladně užitkový, panský vztah ke světu a vyvozuje supranaturalistické argumenty pro jeho podporu. Na druhé straně, v revidované environmentálně uvědomělé formě hovoří o zájmech budoucích generací a nezbytnosti jejich zohlednění. Teocentrický postoj naproti tomu pojímá jako zdroj všech hodnot Boha. Může vést jak ke zřeknutí se zodpovědnosti, k fatalismu a opomíjení environmentálních otázek, tak k přijetí a uplatňování „správcovského postoje“ k planetě Zemi. Třetí postoj je biocentrický, nejvyšším etickým principem mu je přesvědčení, že život je nutné chránit ve všech jeho formách a za všech okolností. Východiskem posledního, ekocentricky orientovaného postoje je princip, který za správné jednání považuje to, které přispívá k integritě biotického společenství (srov. Kohák, 2002).

V probíhající široké společenskovední diskusi se zvolna ustavuje nová environmentální etika. Vychází z kritického přehodnocení systému etiky tradiční, v níž působení člověka na objekty mimo něj nepředstavovalo eticky významnou oblast. Příslušné etické normy dobra či zla se týkaly bezprostředního jednání, nebyly ještě předmětem dlouhodobé strategie, protože „omezený rozsah lidské moci si nevyžadoval předvídavost vědění sahající do daleké budoucnosti“ (Jonas, 1997, s. 26). Zároveň byla lidská přirozenost považována za neměnnou

charakteristiku, na niž nemá sféra „techné“ vliv a tradiční etika byla antropocentrická. Nyní se rozvíjí úsilí směřující k obnovení funkčnosti etiky na novém základě a v nových podmínkách, jimiž je existence nebývalých morálních problémů v souvislosti s netušenou mírou dopadů lidských činností na zdraví Země, jejichž povaha se dosavadnímu etickému systému nebezpečně vymyká.

Současně s působením nových faktorů ovlivňujících běh světa se objevuje akutní nová výzva pro normy lidského jednání. Ukazuje se, že „k tomu za co musíme být odpovědni, neboť nad tím máme moc, přistoupil předmět zcela nového řádu, totiž celá biosféra planety“ (ibidem, s. 27). Tato skutečnost je primárním motivem „etiky odpovědnosti za vzdálenou budoucnost“ Hanse Jonase (1903 - 1993), nové etické koncepce, kterou představuje v práci *Princip odpovědnosti* z roku 1979. Vychází z konstatování omezenosti přírodovědeckých výpovědí o přírodě v tom smyslu, že „přírodověda neříká o přírodě celou pravdu“ a přijímá nevyslovenou výzvu na ochranu integrity přírodního světa, zdůvodněnou faktem jejího ohrožení. H. Jonas je přesvědčen, že usilujeme-li o dosažení změny smýšlení, musíme se zabývat nejen etikou, ale otázkou metafyziky vůbec. „Žádná dřívější etika nemusela brát ohled na globální podmínky lidského života, na vzdálenou budoucnost, ani na existenci lidského rodu. To, že právě ony jsou dnes v sázce, vyžaduje nové pojetí práv a povinností, pro něž žádná dřívější etika a metafyzika nenabízí ani principy, o hotové nauce ani nemluvě“ (ibidem, s. 29).

Oporu nově vznikajícímu typu lidského jednání slibuje poskytnout nový imperativ, který vyjadřuje významné rozhodnutí, že lidé nemají právo „volit neexistenci budoucích generací kvůli existenci současných anebo tuto existenci třeba jen riskovat“ (ibidem, s. 35). Naléhavě potřebujeme novou, s pokorou nového typu spjatou „etiku dalekosáhlé odpovědnosti“, odpovídající stejně dalekosáhlému dosahu naší moci, neboť „naše schopnost jednat neúměrně přesahuje naši schopnost předvídat, hodnotit a posuzovat tuto naši moc“ (ibidem, s. 49). Základním prvkem nové etiky by měl být respekt k odpovědnosti za vzdálenou budoucnost nedílně spjatý s péčí o ni. Dosud bývaly vyslyšeny jen přítomné zájmy, budoucí zájmy zohledněny nebyly, vždyť v moderní společnosti „to, co neexistuje, to nemá žádnou lobby, ... budoucnost není zastoupena v žádném grémiu“ (ibidem, s. 49). V této souvislosti je nanejvýš aktuálním úkolem, vyžadujícím syntetizaci poznatků nejširšího spektra vědeckých disciplín, hledání odpovědi na otázku jaký názor nebo jaké hodnotové poznání má budoucnost v přítomnosti zastupovat, neboť předmětem nové etiky odpovědnosti je nejen odpovědnost vůči životu budoucího lidstva, ale také povinnost ke kvalitě jeho života.

Oslabení účinnosti etiky vidí H. Jonas v oslabení až neutralizaci kategorie posvátného v důsledku rozvoje moderního vědění. Účinným principem býval strach schopný regulovat naše činy, jejichž důsledky představují naše bezprostřední ohrožení. Vůči vzdáleným perspektivám, které by však měly být zohledněny především, tento prostředek selhává. Proto do svého návrhu „etiky odpovědnosti za vzdálené“ včleňuje „heuristiku strachu“, skýtající potřebnou autoritu, o níž uvažuje takto: „Dokud je nebezpečí neznámé, nevíme, co chránit a proč. Když zakoušíme zlo, nejsme si jím nejisti, jistotu o dobru však získáváme většinou teprve oklikou přes zlo“ (ibidem, s. 57). Je nutné zakusit situaci ohrožení určité představy člověka - teprve zděšení, které toto ohrožení vyvolá, nám může pravý obraz člověka přinést. Na základě těchto zjištění vyvozuje pro etiku budoucnosti povinnost vytvářet představy o vzdálených účincích jednání a uplatnit pocit adekvátní této představě štěstí či neštěstí budoucích generací. Je si vědom toho, že projekce a prognózy budoucnosti jsou v současné době ještě značně nejisté; požadovaná extrapolace potřebuje vyšší stupeň vědy přičemž příslušné vědění v danou chvíli ještě neexistuje, k dispozici máme nanejvýš jeho retrospektivu (Jonas, 1997).

Jako pravzor vší odpovědnosti H. Jonas chápe odpovědnost člověka za ostatní lidské bytosti: „mít někdy skutečnou odpovědnost za někoho (ani ne proto, aby ji člověk naplnil, nýbrž jen aby ji pocíťoval) patří právě tak nedělitelně k lidskému bytí jako to, že je jí obecně schopen...stejně tak nedělitelně jako to, že je bytostí nadanou řečí, a proto je třeba tento fakt odpovědnosti zahrnout do jeho definice“ (Jonas, 1997, s. 153). Povinnost zachovat existenci člověka v sobě nedílně zahrnuje také „povinnost k přírodě“, jako podmínku dalšího vlastního trvání a prvek existenciální úplnosti člověka. „V ohrožení znovuobjevené osudové společnosti člověka a přírody nám též umožňuje znovu objevit autonomní důstojnost přírody a vede nás k tomu, abychom mimo utilitaristický zájem chránili její integritu“ (ibidem, s. 204). Při určování rozsahu a druhu odpovědnosti je určujícím rozsah a druh moci, neboť odpovědnost a moc spolu korelují - moc je tím, co posouvá odpovědnost do centra morálky, zdůrazňuje H. Jonas. Tyto poznatky rezonují se základním přesvědčením morální filosofie, která odcizení svobody od odpovědnosti, situaci, kdy „člověk volí svobodu, avšak odmítá odpovědnost, která k ní nutně přináleží“ (Kohák, 1996, s. 17) považuje za jeden z hlavních kořenů ekologické krize. Její vyřešení je bez opětovného přijetí odpovědnosti za naši svobodu podle E. Koháka nereálné. Známkou lidské vyspělosti by naopak bylo převzetí nabízené odpovědnosti. V tom případě se může „věk odpovědnosti stát i věkem svobody“ (ibidem, s. 187).

Rozšíření lidské moci na celou biosféru i další existenci lidstva zasazené do povinnosti nést odpovědnost za tyto sféry naší moci můžeme odvodit od historického vývoje pojmu odpovědnosti samého. Z. Kratochvíl uvádí, že mýtopoetické myšlení nemuselo o pojmu odpovědnosti nijak zvlášť uvažovat, v rámci něj se odpovědnost odehrávala a demonstrovala vůči zakoušené moci (moci božské, tradice obce či příkazu otce). Paradoxní povaha odpovědnosti se otevírá vystoupením rozumné řeči v rámci rozvoje lidské moudrosti v antice. Objevuje se nový typ odpovědnosti (jejž znají už pythagorejci) vznikající nahlédnutím - „odpovědnost vůči poznané pravdě“ (Kratochvíl, 1995). „Nová doba si zvláště libuje v určitém typu odpovědnosti, který podle tradice jako první formuloval Démokritos, totiž ve „vyzutí se“ z odpovědnosti“ (Kratochvíl, 1995, s. 104). Jeho základem je tvrzení, že odpovědné jednání by předpokládalo znalost všech podmínek a okolností a rozhodnutí učiněné bez této téměř nekonečné znalosti by bylo příliš riskantní, a tak vlastně nezodpovědné. V takových úvahách je odpovědnost vlastně jen předpověď „v deterministicky nahlédnutém výseku světa“ (Kratochvíl, 1995); „to se nám snadno daří v tom okruhu problémů, které jsou řešitelné pomocí kalkulů, umělých formálních jazyků, tedy tam, kde je vše jednoznačné a rozhodnutelné“ (Kratochvíl, 1995, s. 104), přirozený svět ani naše bytí ale takovou povahu nemají. „Proto je každé rozhodnutí také projevem ochoty nést riziko, projevem odpovědnosti za něco, za co vlastně, objektivně vzato, nemohu“ (ibidem, s. 104) - paradoxem odpovědnosti.

Jiný myšlenkový proud reflektující nutnost proměny etických paradigmat v reakci na soudobé morální problémy je směr hlubinné ekologie. Významnou osobností, inspirátorem hlubinných ekologů je americký básník a ekologický aktivista Gary Snyder (nar. 1930). Vycházíme především ze souboru jeho esejů z let 1960-1995 vydaných pod názvem *Místo v prostoru*. Zdroje pro změnu ekologicky bezohledného přístupu ke světu hledá mimo vlastní kulturní a náboženské tradice a zaměřuje pozornost na celosvětový trend „znovu se vracet k přirozenosti lidského jedince, k bytí, k osobním námětům, k přednostem lásky a nenávisti a k prostředkům nabývání moudrosti“ (Snyder, 2002, s. 17an., 1. vyd. 1995). G. Snyder připomíná, že nezprostředkovaný osobní kontakt s přirozeným světem vyžadoval po člověku - lovcí a sběrači (toho těla a mysli, které se od dnešních ničím neliší) být rychlý, zručný, znalý a inteligentní, zatímco dnešní společnost vyvíjí stále složitější „nárazeníky a ochranu“ pro možnost vlastního pokračování a právě tím své členy těchto základních vlastností zbavuje. Spolu s úvahami o „prastaré inteligenci a bdělosti“ G. Snyder hovoří o možnosti propojení starobylého náhledu, v němž je svět mnohostředný a sebeorganizující, nezatížený dualismem

hmoty a ducha, kultury a přírody, kde svébytnou hodnotu má nejen člověk, ale i celá ne-lidská oblast přírody. Tento pohled na svět označovaný jako „ekologický synkretismus“ pramení ve starověkých filosofích, náboženských představách původních obyvatel Ameriky (tzv. „Želvího ostrova“, jehož dějiny sahají před příchod Evropanů), rezonuje s myšlenkami buddhismu, taoismu a animismu společností přírodních národů celého světa (Snyder, 2002). „Moudrost a um těch, kdo celá tisíciletí studovali vesmír zblízka, přímým poznáním a vnitřní i vnější zkušeností, to nazýváme Starými cestami. Ti, kdo si představují budoucí planetu, na níž bychom mohli v tomto studiu pokračovat...nemají žádnou jinou volbu, než veškerou vědou, imaginací, silou a politickou obratností podpořit usedlíky - původní obyvatele a venkovany světa. Tím, že vezmeme jejich věci za své, se staneme ‚znovuusedlíky‘. A začneme objevovat něco ze Starých cest, které leží mimo historii a jsou věčně nové“ (Snyder, 2002, s. 169). Jejich zahrnutí do systémově teoretických úvah o dějinách přírodního prostředí by nás mohlo přiblížit k poznání a porozumění „ekologickému řádu“, pochopení světa jako komplexního, stabilního ekosystému, v jehož základu stojí jak kulturní tak biologická diverzita a její snižování je nepochybně tím největším problémem, kterému lidstvo čelí. Vytvoření etiky, která by přesahovala sféru mezilidských vztahů a zahrnovala oblast našich závazků vůči ne-lidskému světu vyvozuje G. Snyder jako nejnaléhavější úkol současnosti.²⁵

Hlavním inspirátorem hlubinného ekologického hnutí je osobnost amerického ekocentrického myslitele Aldo Leopolda (1887 - 1948), který je zároveň považován za zakladatele ekologické etiky. A. Leopold poukazoval především na fakt, že dosud nemáme etiku, která by se zabývala vztahem člověka k zemi, včetně živočichů a entit, které na ní žijí, že náš „vztah k zemi je přísně ekonomický, přináší vymoženosti, ale ne povinnosti“ (Leopold, 1995, s. 233, 1.vyd 1949). Konstatuje, že je nutné naši dosavadní etiku rozšířit právě o prvek lidského prostředí, o prvek Země, neboť v současné situaci právě „etika může být určitým návodem k tomu, jak přistupovat k ekologickým situacím tak novým a složitým, nebo s tak časově vzdálenými důsledky, že průměrnému jedinci není zřejmá cesta k tomu, co je společensky prospěšné“ (Leopold, 1996a, s. 37). Tato přesvědčení jsou podstatou navrhované „etiky země“, která obsahuje myšlenku etické ohleduplnosti nejen v mezilidských vztazích, ale i ve společenství veškerého života jako celku, neboť uznává vlastní hodnotu přírody. Zároveň tak mění roli člověka z „dobyvatele“ Země na jejího řadového člena a „obyvatele“,

²⁵Základní problémy moderní civilizace a návrhy na jejich řešení, které odrážejí ideovou jednotu skupiny osobností kolem G. Snydera, zejména v promýšlení tématu současnosti a budoucnosti našeho propojeného světa, jsou popsány v článku *Čtyři změny* z roku 1969. Česky vyšel v časopise *Tvorba* 26/27 v roce 1990.

na jednoho z rovnoprávných občanů biotického společenství. Každé naše rozhodnutí tedy musíme zkoumat nejen a výlučně z hlediska ekonomické výnosnosti, ale především z hlediska etické správnosti. Imperativ etiky země nám připomíná, že „určitá věc je správná, když směřuje k zachování celistvosti, stability a krásy biotického společenství. Směřuje-li jinam, je špatná“ (Leopold, 1995, s. 254).

Na osudné odpoutávání se člověka v západním prostředí od přírody „vnitřní“ a „vnější“ a jednostranné prosazování racionality, reaguje jeden z nejvýznamnějších představitelů hlubinné ekologie, norský filosof Arne Naess (1912 - 2009). V článku z roku 1973²⁶ zavedl A. Naess do ekologického diskursu pojem „hlubinná ekologie“ a vymezil tak zároveň také sféru a charakteristiky ekologie „mělké“. Termínem mělká ekologie označuje konvenční snahy o snížení míry znečišťování a tempa vyčerpávání zdrojů, které jsou vedeny zcela pragmatickou, ryze antropocentrickou motivací - mají ochránit zdraví a zvýšit životní komfort obyvatel rozvinutých zemí. Takový přístup hlubinná ekologie odmítá, vychází z názoru, že člověka nelze vydělovat z přírodního prostředí a stavět ho do opozice vůči němu. Postuluje hodnotový axiom o prosperitě veškerého, nejen lidského, života, když říká, že právo žít a vzkvétat má každé jsoucní (Kohák, 2002). Dalším axiomem je trvalá hodnota všech forem života, vlastní vnitřní hodnota celé přírody, nezávislá na hledisku užitečnosti pro člověka. Z toho vyplývá základní požadavek chránit tato ne-lidská jsoucní pro jejich vlastní vnitřní hodnotu. Přístup opačný, dosud uplatňovaná role „pána a raba“ je nejen zúženým antropocentrickým postojem, ale má zásadní negativní dopady na kvalitu lidského života. Chybějí v něm nejen pevná přátelská pouta s dalšími formami života, došlo v něm také k odcizení člověka sobě samému (Naess, 1996).

„Prosperita života lidí i veškerého ostatního života na Zemi má svou hodnotu. Hodnota životních forem je nezávislá na užitečnosti z hlediska úzkých lidských zájmů. Hojnost a pestrost života jsou hodnotami samy o sobě a obohacují lidský i veškerý další život na Zemi. Člověk nemá právo tuto hojnost a pestrost omezovat, výjimkou je uspokojování základních potřeb“ (Naess, 1996, s. 49). Tak zní několik vybraných zásad programu hlubinné ekologického hnutí, které A. Naess a jeho žák George Sessions formulovali v roce 1984. „Abychom pochopili, že životní styl každého jednotlivce je důležitý, potřebujeme obecně etické a společenské premisy“ (ibidem, s. 301). V této souvislosti je přijetí „ekologického životního stylu“, tj. proces ideologické změny spočívající v uznání kvality života a praktická aplikace hesla „skromné prostředky, bohaté cíle“ základní podmínkou udržitelného života.

²⁶Naess, A.: *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, 1973

V rámci ekofilosofického zkoumání, které představuje v práci *Ekologie, pospolitost a životní styl* vydané v roce 1989, vypracovává A. Naess vlastní filosofickou koncepci - ekosofii, jako „filosofický světonázorový systém inspirovaný životními podmínkami v ekosféře“ (ibidem, s. 61). Slovo „sofia“ obsažené v tomto pojmu naznačuje, že zde jde především o pochopení a moudrost prakticky uplatňovanou. A. Naess zdůrazňuje odpovědnost každého zralého člověka především v tom smyslu, že by měl k současným ekologickým problémům zaujmout určitý postoj a stanovit si svůj vlastní systém, přičemž v tomto procesu není Naessův osobní filosofický systém „ekosofie T“ bezpodmínečně závazný. Má spíše povzbudit jedince, aby si našel a stanovil na základě vlastního rozumu a citu své vlastní pojetí, neboť ekosofie je osobním systémem, osobní filosofií. Významnou roli zde hraje proces identifikace prostřednictvím něhož zjišťujeme, že součásti přírody jsou částí nás a máme-li existovat cele, nesmíme tyto součásti přírody ničit (Naess, 1996). V tom spočívá významná možnost zavedení této ekosofické myšlenky do řešení specifických environmentálních problémů - pokud budeme vnímat potřeby jiných druhů a celých ekosystémů tak, jako by to byly naše vlastní potřeby, nebude docházet ke „střetu zájmů“ člověka a přírody.

A. Naess klade důraz na vnitřní význam přírody pro lidskost člověka, zároveň však postuluje zdraví a rozkvět lidského i mimolidského života hodnotných sama o sobě, zasazených uvnitř celku naší planety, která představuje vnitřně diferencovanou jednotu.²⁷ Základním a univerzálním je právo na život jako atribut všech forem bytí a zakládá princip „biosférického egalitarismu“ jako plnohodnotné a žádoucí alternativy k omezenému a nedostatečnému pohledu antropocentrickému (srov. Naess, 1996). Na závěr chceme zdůraznit Naessovo přesvědčení, že pro prosazení jakýchkoliv změn, nemá-li naše přesvědčení zůstat jen v teoretické rovině pasivně moralizující a poučující, je základním předpokladem takové pojetí lidské existence, kde nechybí úcta člověka k sobě samému, dobrá víra v sebe.

S myšlenkou, že pouze ti, kdo pociťují úctu sami k sobě, jsou schopni pociťovat hlubokou a opravdovou úctu k ostatním a ostatnímu, přichází ve své koncepci „filosofie úcty k životu“ vypracované na počátku 20. století, také německý lékař a filosof Albert Schweitzer (1875 - 1965).²⁸ Konstatuje, že etika vzniká tak, že domýšlíme do důsledků kladný vztah ke světu,

²⁷V této souvislosti můžeme spor mezi zastánci antropocentrismu a biocentrismu chápat také jako svědectví o tom, že „současná ekologická krize probouzí znovu potřebu objasnit „co znamená být člověkem“, jaká jsou základní lidská určení“ (Kolářský, Suša, 1998, s. 46).

²⁸Svou originální koncepci etiky úcty k životu předkládá v dvoudílné práci *Filosofie kultury* z roku 1923. Viz také výbor textů *Albert Schweitzer. Zastánce kritického myšlení a úcty k životu* (Schweitzer, 1989).

který je dán v naší vůli žít společně s kladným vztahem k životu a zároveň se tento vztah pokoušíme uskutečňovat. V rámci etiky úcty k životu člověk prožívá „naléhavou potřebu mít ke každé životní vůli stejnou úctu jako ke své vlastní“ (Schweitzer, 1996b, s. 23). Z ní vyrůstá základní princip mravnosti znějící „dobré je život uchovávat a podporovat, zlé je život ničit a omezovat“ (ibidem, s. 23), který musí být nutně závazný. Schweitzerova etika úcty k životu je absolutní v tom smyslu, že neřeší konflikt za člověka, nýbrž „se v člověku se skutečností vypořádává stále novým a vždy originálním způsobem“, vede ho k odpovědnosti, k tomu, aby se pokaždé rozhodl samostatně nakolik ve svých rozhodnutích a činech zůstane etickým a nakolik podlehe nutnosti ničit a poškozovat život. Zasazuje tedy neoddělitelnost principů svobody a odpovědnosti do základu jejich dynamického vztahu. Významným nositelem etických principů je a musí být podle A. Schweitzera každý jednotlivý člověk: „Ke zhroucení kultury došlo tím, že jsme etiku přenechali společnosti. Obnovit kulturu bude možné teprve tehdy, až se etika opět stane věcí myslících lidí a až se jednotlivci budou snažit uplatnit se ve společnosti jako etické osobnosti“ (ibidem, s. 33).

Jako výzvu k vytvoření nové filosofie - ekofilosofie, pojímá environmentální problémy Henryk Skolimowski, který v tomto smyslu navazuje na odkaz P. Teilharda de Chardin a A. Schweitzera. V první řadě usiluje o překonání etického relativismu 20. století, jehož výsledkem je zpochybnění samé podstaty lidské osobnosti. Konstatuje, že etický relativismus odráží „slabost, souhlas s chováním podle libosti, ochablost, nedostatek vnitřní kázně a odpovědnosti“ (Skolimowski, 1996c, s. 136). Skolimowského východiskem se stává ekologicko-humanistická myšlenka, že se nelze bránit proti devastaci člověka, nebráníme-li se zároveň devastaci přírody a naopak. Etiku pojímá jako primární faktor podílející se na tvorbě řešení ekologických problémů, která s největší pravděpodobností spočívají ve struktuře našich hodnot. Klíčovou roli sehrává několik základních hodnot na nichž spočívá daný etický systém (Skolimowski, 1996c). Na rozdíl od tvrzení obsažených v četných soudobých formách relativismu je přesvědčen, že morální hodnoty nejsou zvnějšku přiřčené, nýbrž že jsou inherentní kvalitou věcí samých. Rozlišuje tři základní ekologické hodnoty - hlubokou úctu, odpovědnost a střídmost, které jsou organicky propojené a vzájemně podmiňují svou existenci. V systému ekologické etiky, který navrhuje, tyto základní hodnoty rozšiřuje o šetrnost a soucit a významné místo uděluje rozmanitosti. Diversita - ontologická, kulturní i genetická je specifickou ekologickou hodnotou, která iniciuje bohatství života, je nepostradatelnou podmínkou jeho rozkvětu a naší morální odpovědností je tuto rozmanitost udržovat a obohacovat (Skolimowski, 1996c). Skolimowského konkrétním návrhem je

„úctyplný rozvoj“, který vyjadřuje složité propojení úcty k životu a rozvoje „v rámci myšlení a jednání, v němž je kladen důraz na smysl lidského života, a v nichž respekt vůči přírodě je součástí naší vědomé a ohleduplné interakce se světem“ (Skolimowski, 1996c, s. 148). Takto koncipovaná ekologická etika založená na úctě k životu aspiruje na to být etikou univerzální, neboť vychází z premisy ceny života a jeho posvátnosti, kterou můžeme najít ve všech kulturách a hlavních náboženstvích. Zároveň tvoří rámec úvah o existenci základního společného jádra etických hodnot, sdíleného všemi národy a většinou náboženství. S největší pravděpodobností bude pro zajištění dlouhodobé existence lidí jako rodu nutné mít něco, co je bude spojovat. H. Skolimowski se domnívá, že tím mohou být právě nové hodnoty - hodnoty ekologické, které vytvářejí novou normativní etiku podle níž lze žít, jsou intersubjektivní, váží nás k sobě navzájem, ale také k přírodě a zemi. Vyjadřují to, „co zlepšuje podmínky života v dlouhodobé perspektivě a co současně zajišťuje optimální soulad mezi různými druhy“ (ibidem, s. 151), jsou vlastními hodnotami naší doby. „Genetický kód nás činí výrazně biologickými bytostmi. Ale poté co geny splnily svoji úlohu, zůstáváme bytostmi nehotovými...Teprve až si osvojíme kulturu a hodnoty, jsme úplnými lidskými bytostmi“ (ibidem, s. 150).

Pokusili jsme se ukázat, že v rámci snah o žádoucí změny v chování „západního člověka“ budou hrát hodnoty klíčovou roli. V tomto textu hodnoty chápeme ve shodě s definicí amerického antropologa Clydea Kluckhohna jako explicitní či implicitní koncepce žádoucího, příznačné pro jednotlivce či charakteristické pro skupinu, které ovlivňují výběr z možných druhů, prostředků a cílů činností (srov. Kavalír, 2005). Jde o preferenci, která je vnímána jako správná, oprávněná, žádoucí. M. Scheler zdůrazňuje, že hodnoty jsou něčím základním, empiricky neodvozeným a neodvoditelným, naopak samy určují hodnotově kvalitní povahu reálného světa, jsou svébytné a na sféře statků zcela nezávislé (Hodovský, 2003). Významná je existence plurality hodnot a jejich odstupňování, různé způsoby existování hodnot odpovídají bohatosti citění a duchovního nazírání jednotlivců. Kulturní podmíněnost hodnot zmiňují v práci *Mezikulturní perspektivy v úvodu do psychologie* W. Price a R. Crapo: „Každá kultura je skladbou přesvědčení a hodnot, které se hromadily mnoho generací. Kulturní změny a historie těchto změn jsou pro každou společnost odlišné. Různé problémy řešené našimi předky podmínily cestu, po které se ubírali při smýšlení o světě okolo nich, při zručnostech, které nabývali, při jejich zvycích a hodnotách“ (Price, Crapo, 2002, cit. dle: Ištvániková, Čižmárik, on-line 2009).

Pohled do historie svědčí o tom, že rozdílné hodnoty od nás vyžadují odlišné způsoby

chování a tím vymezují i různé struktury našeho bytí. V životě západní společnosti došlo k posunu názorového těžiště od náboženských hodnot (pokora, uctívání, milost, stálost, Boží spravedlnost) vyjadřujících poddanství člověka vůči Bohu ke světským hodnotám (ovládání, kontrola, moc nad věcmi, homogenita, individuální spravedlnost), které vyjadřují nadvládu člověka nade vším; došlo k proměně ohniska našich hodnot od vztahů vůči Bohu a bližním k vztahům vůči předmětům (srov. Skolimowski, 1996c). Sekulární světonázor a světské hodnoty určené k nahrazení tradičních náboženských hodnot, tedy primárně určené k zvětšení míry lidské svobody, se však záhy vyčerpaly. Ukazují se nejen jako nedostatečné, ale i destruktivní vůči sebezáchovné rovnováze uvnitř světa i lidské osobnosti, nebezpečné životu v nejširším slova smyslu. Narážíme opět na skutečnost v životě moderního člověka na dlouhou dobu upozaděnou, kterou formuloval v roce 1910 (resp. již v přednášce z roku 1889) Heinrich Rickert (1863 - 1936) myšlenkou, že podstata hodnot „spočívá v tom, že jsou platné a ne v tom, že jsou skutečné“ (Rickert, 1967, s. 522). Jak jsme viděli, první krok ke změně byl učiněn, alternativy skýtající hodnoty nové, živé již existují. Obtížnější bude pravděpodobně nikoliv jejich akceptace, ale jejich praktické prosazení, neboť „v drtivé většině našich etických rozhodnutí není problematická zásada, nýbrž její uplatnění“ (Kohák, 1993, s. 23).

3.4 Filosofická reflexe ekologické situace

„Odmítáme jednoduše zemřít spolu s umírající civilizací“
(Skolimowski, 2001, s.147)

Abychom nastínili východiska ze začarovaného kruhu, jímž se soudobá diskuse o ekologické problematice stává, představíme nyní několik vybraných studií, které zahrnují environmentální otázku do širšího filosofického rámce, přijímají ji jako primární problém a z této perspektivy ji objasňují. Problematiku souvislosti krize environmentální a filosofické přiblížíme v pojednáních současných autorů zejména Michaela Hausera, Rudolfa Kolářského, Olega Suši, která doplníme o filosofický odkaz Milana Machovce a Jana Kamarýta. Dále nastíníme téma hledání moudré orientace člověka ve světě v několika vybraných koncepcích vzniklých v průběhu 20. století, vycházet budeme z děl Maxe Schelera, Henryka Skolimowského, Pierra Teilharda de Chardin, Jamese Lovelocka, Fritjofa Capry a Denise de Rougemonta. Tyto autory primárně spojuje nesouhlas s výklady založenými na jednostranném akcentování negativních projevů jedné ze stránek lidské povahy bez zohlednění vlastností ostatních. Odkrývají v tomto postoji opětovné zavádění nepřijatelné

moderní formy umělé dichotomie, v níž dosavadní aktéry, hmotu a ducha střídají v hlavních rolích člověk a příroda (resp. kultura a příroda). Problematika hledání moudré životní orientace lidské existence si jistě širokou seriózní diskusi představitelů obou rozdílných stanovisek zasluhuje. Jsme přesvědčeni, že je na čase věnovat zvýšenou pozornost projektům zdůrazňujícím celistvost člověka a světa podmíněnou jednotou a harmonií uvnitř nich samých a takovým jednotícím koncepcím zde chceme dát prostor.

Zaměříme se nejprve na otázku vnitřní krize, se kterou se filosofie musí bezesporu potýkat a to přinejmenším od poloviny 19. století, kdy zaniká hegelovský filosofický systém, jedna z posledních velkých vlivných teorií. Michael Hauser (nar. 1972) upozorňuje na fakt, že v postmoderní době můžeme zachytit nejen snahy o překonání této krize, ale také jakési pocity úlevy či satisfakce, že zaniká myšlení, které aspirovalo na privilegovaný přístup k pravdě a dobru. „Filosofie byla prvkem evropské kultury činící si univerzální nároky a filosofové nedovedli prohlédnout, že její univerzalita je kulturně podmíněný fenomén, který v sobě má prvek moci a násilí. Konečné zrušení filosofie se proto může jevit jako etický čin“ (Hauser, 2007, s. 10). Krizi, kterou filosofie toužící být filosofií živou prochází, doprovází současně odkrývání intelektuálního potenciálu východního myšlení a myšlenkových tradic společností přírodních národů. Může „naše“ filosofie, která se postupně stala ahistorickou a nepřiliš funkční, opět najít nějakou ozdravnou sílu přijetím inspirace z ideových systémů ostatních kultur? Současná situace je otevřená, výsledek předem dán není. Jak uvádí M. Hauser, skutečnost krize filosofie v postmoderní době vytváří situaci, kdy člověk je nucen vědomě volit, přičemž návrat k výchozímu stavu ani setrvání uvnitř dané objektivní situace není možné. Pouze odpovědné řešení stávajícího dilematu může přinést novou perspektivu. Tato krizová situace se vyznačuje otevřeností, subjekt mnohem více determinuje, než je sám determinován, nemůže zůstat nezúčastněným, neutrálním pozorovatelem, neboť vědomá neangažovanost prospívá vždy jedné straně sporu, aniž by si toho byl jedinec vědom (Hauser, 2007).

V této souvislosti opět narážíme na otázku, jaký je podíl filosofie na vzniku a zostřování ekologických problémů a zda je současná ekologická krize krizí filosofickou. Přikláníme se k názoru, že ano, především proto, že přestává být možné, aby některé tradiční filosofické otázky a především „moudrá orientace člověka i lidstva ve světě“ (Machovec) byly formulovány bez zřetele k její existenci. Mnozí autoři poukazují na to, že ekologická krize je svým rozsahem a povahou natolik nová a specifická, že dosavadní filosofické koncepce ji nemohly předjímat a nějak se s ní vyrovnat, poskytuje tudíž zcela nový impuls k filosofickým

úvahám. Jedním z prvních, kdo si tuto skutečnost uvědomil a zahrnul do svých úvah je H. Jonas, bez něhož by, jak podotýká současný německý filosof Vittorio Hösle, žádná praktická a zodpovědná „filosofie ekologické krize“ neexistovala (Hösle in: Kamarýt, 1994). Ohrožuje-li životní styl společnosti integritu, bohatství a rozmanitost pozemského života, ohrožuje tím současně i její život sám; zákonitě pak tato krize nemůže být okrajovým tématem filosofických a dalších společenskovedních úvah. Závažná životní a společenská krize nutně vyvolává i krizi filosofickou o čemž svědčí už samotný fakt, že ekologická krize dosud většinou není jako filosofická krize označována. „Filosofické koncepce inspirované ekologickou krizí v tomto smyslu naznačují, že se v současné době novým způsobem setkávají dějiny filosofie a dějiny Země“ (Kolářský, Suša, 1998, s. 54). Z tohoto hlediska situace aktuálního ekologického ohrožení představuje nejen hrozby, ale i nové šance, podněcuje nové reflexe myšlení i jednání. Vypracovat přímé řešení ekologických problémů pouze v rámci filosofie pravděpodobně nelze, ale tato disciplína právem může poskytovat východisko pro reflexi a kritiku překážek a předsudků, které mu stojí v cestě. V. Hösle pokládá za nanejvýš důležité založení nové „filosofie ekologické krize“, kterou anticipovala již Heideggerova poválečná metafyzika a filosofická analýza techniky a ekonomiky. V práci *Filosofie ekologické krize* z roku 1991 vymezuje její hlavní rysy: taková filosofie musí mít ze své podstaty interdisciplinární povahu, bude poskytovat uplatnění nejrozličnějším vědním oborům od metafyziky, přes přírodní filosofii, filosofii dějin až k antropologii, etice a estetice (Hösle in: Kamarýt, 1994). „V centru všech změn, hodnot a kategorií se ocitá především sám pojem přírody. Vztah člověka k přírodě musí být určen zásadně jinak, než tomu dosud bylo ve velké části novověké filosofie a vědy. Tato nová přírodní filosofie spojí autonomii rozumu se samotnou důstojností přírody“ (Hösle, cit. dle: Kamarýt, 1994).

Tímto směrem odvíjí své úvahy o 21. století jako století životního prostředí také M. Hauser. Domnívá se, že filosofie by se měla stát myšlenkovou silou, která bude žít z fenoménu krize, je předurčena, aby usilovala o pojmenování krizových situací, osvětlení alternativ a jejich následků. Jde totiž nejen o pochybnosti a úskalí ve fungování uvnitř jedné disciplíny, ale také a především o problémy, jejichž vyřešení podmiňuje pokračování existence příslušné „společenské, kulturní nebo civilizační konfigurace“ (Hauser). Tyto problémy nazývá „kondicionální“, ze své povahy nezávislé na existenci oboru, který se jimi zabývá. Dodává, že přestože víme o existenci ještě mnoha jiných krizových fenoménů, musíme přiznat, že krize ekologická „krize domovského nebo přirozeného prostředí (oikos)“ představuje kondicionální problém par excellence“ (Hauser, 2007, s. 20), neboť v ohrožení je základní fenomén - příroda, podmínka lidského bytí. Stejně jako v případě obdobných

zásadních problémů v našich dějinách, kterými byli u Sókrata a Platóna rozpad klasické polis, u Augustina tušený zánik antického světa, u Kierkegaarda znicotnění křesťanství, u Nietzscheho rozbití životní vůle moderního člověka, můžeme současné ekologické ohrožení existence naší civilizace považovat za kondicionální problém filosofie 21.století; objevovat konkrétní problémy, odkrývat to, co je jejich působením ohroženo a hledat způsoby jak je řešit je a musí být jejím největším úkolem (Hauser, 2007). Filosofie ekologické krize nemůže stále dokola jen identifikovat příčiny a viníky, provádět nejrůznější kritiky - jejím aktuálním úkolem je především „stanovení afirmativních a pozitivních norem, tj. příprava a provedení obratu v zásadních hodnotových orientacích...dosáhnout pozitivního obratu v praxi přípravy a provedení lokální a globální ekologické revoluce, která už začala“ (Hösle cit. dle: Kamarýt, 1994).

Na situaci kdy empirismus a pozitivismus ovládl evropskou filosofii, eliminoval z lidského života emocionalitu, zavrhl roli smyslů a estetického citění jako nerelevantních či zbytečných reaguje ve svých pracech „filosof ducha a citu“ Max Scheler (1874 - 1928). Představení těchto jeho úvah zakládáme na výboru textů *Můj filosofický pohled na svět* z roku 1929. M. Scheler zde v jedné ze studií nastiňuje „filosofii emocionality“, která má vést k oživení a hlubšímu zkoumání fenoménu citu a duchovních aspektů lidského života. Jejím základním východiskem je přesvědčení o tom, že city se ve vztahu k bytí nacházejí v původnější a bytí bližší pozici než racionalistické výkony lidské mysli. Hodnota emocionality ve vztahu k poznání je podle M. Schelera zcela rovnocenná s hodnotou přikládanou kognitivním aktům. Cit a citovost nejsou otázkou pravdy, ale problémem opravdovosti a důvěryhodnosti, otázkou dosahování vcítění se a souznění s vnějším světem; citové vztahy si člověk utváří nejen vůči lidem a všemu živému, ale také vůči krajině, zemi, kterou obývá, světu, vesmíru (Hodovský, 2003).

Dobovou revolučnost Schelerova díla spatřujeme v tom, že odmítá úzce vymezenou a výlučnou „humánní etiku“. Člověka nahlíží ve dvojí podobě, jednak jako přirozenou součást přírody včetně všech jejích atributů proměnlivosti; jednak jako bytost cítící, pevnou a stabilní. Nepochybně patří do přírody, s přírodou se mění a vyvíjí po stránce fyzické i psychické - nemůže být tedy výlučným zdrojem či principem mravního posuzování. Nikterak však nedochází k závěrům o nihilismu, naopak právě v člověku se prostřednictvím citění projevuje specifická podstata mravních hodnot. Do lidského života vstupují hodnoty a hodnotovost jako jeho zduchovňující, osmyslující princip (Hodovský, 2003). Člověk je podle M. Schelera unikátní bytost ve smyslu své schopnosti otevřít se světu, rozhodovat se zcela otevřeně, svým

citem, vůlí a rozumem, zamítnout veškerá svá (pudová) nutkání; fenomén lidského bytí charakterizuje schopnost „povznést se nad vlastní jsoucnost“ (Hodovský, 2003, s. 98).

Schelerově pozornosti také neunikla „past“ konce 19. století, již se filosofie, která se prioritně měla věnovat výstavbě nějakého konkrétního pohledu na svět nevyhnula. „Celá desetiletí se vyčerpávala tím, že jenom sloužila pozitivním vědám zkoumajíc jejich předpoklady, metody a cíle...omezovala se na rozpracování teorie poznání a empirického učení o duši. Avšak filosofie právě tak jako nesmí být služkou církevní víry, nesmí být ani pouhou služkou vědy“ (Scheler, 2003, s. 108). Zkoumání „podstaty a podstatové výstavby“ člověka je podle M. Schelera jedním z nejdůležitějších úkolů filosofie 20.století vůbec a zároveň představuje primární otázku nové disciplíny filosofické antropologie, jejíž základy pokládá. „Ve zhruba desetitisíciletých dějinách jsme prvním věkem, kdy člověk sám sebe naprosto ‚zproblematizoval‘, kdy už vůbec neví, co je, nicméně chápe, že to neví“ (ibidem, s. 120). Centrem zájmu filosofické antropologie stanovuje poměr člověka k přírodě, metafyzické zakotvení, fyzickou, duševní a duchovní existenci ve světě, mechanismy, které člověka ovlivňují a jimiž manipuluje sám, poznatky o základech a zákonech jeho biologického, duševního, duchovně dějinného a sociálního vývoje (Scheler, 2003). Těmito úvahami M. Scheler nepochybně předstihl svou dobu, v posledních desetiletích jeho myšlenky opět ožívají v četných návrzích environmentální problematikou primárně definovaného nového dobového paradigmatu. To zahrnuje také hledání cest k poznání a smysluplnému ustavení „nové“ lidské identity, v němž budou filosoficko-antropologická zkoumání hrát nepochybně klíčovou roli a potvrzují tak trvalý význam Schelerova díla.

Zastavme se na tomto místě u osobnosti a díla Pierra Teilharda de Chardin (1881 - 1955), neboť právě on je jedním z hlavních inspirátorů autorů, o kterých pojednáme níže. Revoluční význam je připisován především Teilhardovu pojetí evoluce jako procesu, v němž se uvnitř biosféry utváří noosféra, „myslící vrstva, která vzklíčila koncem třetihor a od té doby se šíří nad světem rostlin a živočichů“ (Teilhard, 1990, s. 154).²⁹ Noosféra je sférou rozumu, resp. vědění, která vzniká v okamžiku, když se vědomí, v předchozích obdobích roztroušené, zkoncentrovalo v komplexním celku lidského myšlení. Lidské myšlení P. Teilhard chápe jako „nejkomplexnější strukturu vědomí, které ovšem na jiné úrovni organizovanosti existuje

²⁹Z obdobných úvah o noosféře vychází britský přírodovědec Rupert Sheldrake (nar. 1942). Vypracovává vlastní koncepci vesmíru jako živého systému kde příroda a všechny její části disponují schopností řídit sebe sama. Uvádí, že kolem každého druhu existují specifická informační pole, tato tzv. morfogenetická pole mají představovat druhovou paměť, která zaznamenává zkušenosti každého jedince daného druhu, byť nepředané genetickou cestou (srov. Sheldrake, 1994).

i u nižších forem“ (Ortová, 1999, s. 58an.). Nepřipouští antropocentrismus, člověk mu není středem, spíše osou evolučního příběhu. Dále zdůrazňuje, že „lidstvo jako kolektiv má tendenci k sobě technicky i psychicky konvergovat...a na základě tohoto procesu soustředování růst noosféry nezbytně míří k nějakému bodu dozrání“ (Teilhard, 1967, s. 87). Tento okamžik označuje jako bod Omega, „ohnisko psychického zvnitřňování“, k němuž by měla noosféra dospět. Domnívá se, že „tím, že si evoluce v člověku uvědomuje samu sebe, stává se do určité míry způsobilou dávat si sama směr a urychlovat svůj chod“ (Teilhard, cit. dle: Stehlík, 2000, s. 108), tedy že akceschopnost a myšlení lidí se postupně rozvíjejí k nápravě, vědomému a odpovědnému převzetí vývoje do svých rukou (srov. Stehlík, 2000). Tato víra byla také jedním z motivů Teilhardova projektu propojování přírodovědy s antropologií, resp. sociologií ve snaze vytvořit skutečnou vědu o člověku v přírodě a jejich vzájemné a hluboké propojenosti; takovou „vědu o člověku v kosmogenezí“ dosud nemáme a nutně ji potřebujeme. Jejím ústředním pojmem je evoluce, hlavním cílem studium a sjednocení poznatků jak o homogenitě tak heterogenitě člověka a světa do jakéhosi univerzálního pohledu (Želivan in: Stehlík, 2000).

Nebudeme se zde podrobněji zabývat celým myslitelským dílem P. Teilharda, chceme však připomenout, v čem spočívá jeho přínos a obrovský ohlas, který jeho práce vyvolala. „Svým osobitým, takřka vizionářsky podmanivým způsobem nabízí modernímu člověku ‚kosmickou dimenzi‘ jeho sebereflexe a jeho další činnosti“ (Machovec in: Teilhard, 1967, s. 170), naznačuje nadmíru důležitou skutečnost, že „vesmír a příroda vůbec nejsou člověku něčím cizím, nýbrž naopak, že člověk ‚najde sebe sama‘ právě jen jako organickou součást vesmírné dynamiky“ (ibidem, s. 171). Nejzákladnější smysl a cíl Teilhardova úsilí se odráží v nahlédnutí, že „sama struktura vesmíru nás nutí a předurčuje ke sjednocení, chceme-li opravdu plně žít“ (ibidem, s. 90).

Současným autorem, který v mnoha aspektech na odkaz P. Teilharda navazuje, je polský filosof Henryk Skolimowski (nar.1930). Chápe současnou nevyváženou situaci v západním prostoru, kde se tradiční opory hroutí a nové ještě nebyly vystavěny jako období epochální změny, příležitost pro nové definování člověka, jeho lidství a místa ve světě v kontextu nového paradigmatu. Jeho evoluční, holistický a integrační projekt popsáný v práci *Účastná mysl* z roku 1994 nás v široké paletě alternativních výkladových modelů světa oslovuje, přesto nebo právě proto, že je projektem ryze západním, reaguje na vzrušený vývoj západního světa charakterizovaný diametrálně odlišným myšlenkovým klimatem v jednotlivých dějinných obdobích. Ukazuje, že zatímco cíle lidského života v prvním prométheovském

projektu jsou slučitelné s mnoha východními tradicemi, druhý faustovský projekt se od těchto duchovních tradic radikálně odlišuje. Po dlouhých třech staletích nadvlády vědecko-sekulárního projektu pozorujeme, že konečně dochází k přehodnocování jeho strategie a cílů. Teze, které ho konstituovaly již nejsou bezhlavě považovány za univerzálně platné a nezpochybnitelné, tváří v tvář celosvětovým problémům je jasné, že tento projekt slibované naplnění pro všechny lidi nepřinesl. Proto dnes západní mysl hledá a musí hledat celistvost, integraci, hodnoty, které podporují život, „Boha v nás“; opět je brána v úvahu nesmírná lidská touha po duchovních hodnotách, po smyslu života, který se nachází mimo materiální požitky (Skolimowski, 2001). V reakci na tuto situaci se pozvolna utváří třetí západní projekt, jeho obrysy jsou spjaté s novým modelem vesmíru, který H. Skolimowski představuje prostřednictvím holistické koncepce „účastné myslí“. Rámcem jeho úvah je myšlenka o potřebě nové kosmologie, metafyziky a epistemologie jako širší perspektivy pro definování a zakotvení nových hodnot. Je přesvědčen, že mysl je od pradávna tvůrcem reality; „pochopit tuto mysl znamená pochopit, jak byly kosmologie a světové názory formovány a jak podmiňovaly jednotlivé lidské bytosti...Lidská mysl může formulovat realitu a kulturu dané doby mnoha rozličnými způsoby...neexistuje nějaký jeden předepsaný způsob formulace“ (Skolimowski, 2001, s. 84).

Účastná koncepce představuje mysl jako aktivní, spolutvůrčí činitel veškeré okolní reality, její předností je schopnost uvést většinu ostatních teorií myslí v soulad, neboť respektuje kulturní specifičnost každé z nich. Účastná mysl odráží náš vznikající nový přístup ke světu, nabízí nový logos („evoluční telos“), který překonává mechanistický logos světského-faustovského projektu, „zdůrazňuje holistickou povahu života a vzájemnou propojenost všeho, co ve vesmíru je“ (ibidem, s. 147). Jeho základní charakteristikou je účast, která je organicky spjatá s myšlenkou celistvosti a odkazuje k holistické orientaci této koncepce; „celistvost znamená, že všechny části patří k sobě...že se podílejí na sobě navzájem...Proto je účast, participace implicitním aspektem celistvosti“ (ibidem, s. 151an.).³⁰ V rámci koncepce účastné myslí vzniká účastná filosofie, v níž rezonují všechny základní filosofické otázky a která chce naplnit potřebu nové filosofie naší doby, pomoci nám pochopit vesmír novým způsobem a zároveň nám ukázat, jak v něm žít. „Musí oslovit člověka jako celek, v jeho

³⁰K objasnění významu účasti H. Skolimowski říká: „Účast je jádrem našeho sociálního života...jednou z primárních příčin odcizení je neschopnost účastnit se, buď kvůli našim institucím...nebo kvůli nějakým vnitřním blokážím“ (Skolimowski, 2001, s. 152); zdůrazňuje, že pravá účast znamená empatii, směřuje ke ztotožnění s předmětem našeho zájmu. Je přesvědčen o dynamickém vztahu účasti, empatie a odpovědnosti, neboť „smysluplná účast, zahrnuje-li empatii, implikuje odpovědnost. Nemůžeme opravdu participovat na celku, kterého jsme součástí, když za něj nepřijmeme odpovědnost“ (ibidem, s. 152), v tom se shoduje se základní tezí morální filosofie.

hledání pochopení, smyslu i útěchy...Potřebujeme filosofii, která by byla spjata se životem a životu sloužila“ (ibidem, s. 19).

Skolimowského koncepci účastné mysli můžeme právem považovat za alternativní paradigma pro rodící se nový západní projekt. Tušený třetí západní projekt je evoluční a holistický, inklinuje k duchovnímu ovšem bez nutnosti vytvořit institucionalizované náboženství a v neposlední řadě je tento projekt ekologicky orientovaný. Adjektivum „evoluční“ má vyjádřit přesvědčení, že konečně dochází k plnému uvědomění si podstaty evoluce a zároveň naší plné odpovědnosti za ni. „Musíme začít myslet evolučně“ (ibidem, s. 27) a nové pojetí vesmíru a mysli, tj. účastná mysl je tím, co nám pomůže při osvojování tohoto způsobu evolučního myšlení, neboť umožňuje odpoutat se od starých, neplatných kosmologických, náboženských a vědeckých dogmat (Skolimowski, 2001). H. Skolimowski je přesvědčen, že jen za plného vědomí můžeme určovat svůj osud, vytvářet osud své mysli a tím osud celého světa. Současně se ptá, zda „můžeme přijmout tuto strašlivou zodpovědnost, aniž bychom neupadli do příšerného sebevědomí arogance?“ (Skolimowski, 2001, s. 82).

Hledání odpovědi na tuto otázku nás přivádí k zjištění, že některé atributy nového západního projektu jsou atributy, kterých se Východ držel odedávna. Máme na mysli skutečnost, že ve velkých duchovních tradicích minulosti bylo správné pochopení mysli předpokladem pro prohloubení vlastního života, život se stával bohatším a smysluplnějším, pochopení života bylo pochopením mysli a naopak. Smutným dilematem naší doby je fakt, že disponujeme obrovským množstvím vědomostí o mozku, ale jen málo chápeme hlubší základy mysli. Na druhou stranu právě nyní podle H. Skolimowského odkrýváme možnost dosáhnout „smíření“ Východu a Západu, dvou odlišných kulturních okruhů, dlouhodobě chápaných jako absolutní protiklady, přestože představují spíše dílčí, komplementární přístupy na cestě za konečnou pravdou. „Rozdíl mezi Východem a Západem reprezentuje různé schopnosti téže mysli, která může vyjádřit sebe sama a svět kolem – nejprve jedním, pak druhým způsobem – a každé takové vyjádření je součástí neustále probíhajícího evolučního procesu...Třetí západní projekt je jednak projektem veskrze západním...a zároveň projektem univerzálním: vždyť propojený, mezi sebou závislý svět potřebuje a vyžaduje nějaký společný pohled, světovou filosofii, nějakou platformu, která by trvale platila pro nás pro všechny. Tento „ekumenismus“ se nezrodil z touhy podrobit si ostatní naší vůli, nýbrž z přání zahrnout perspektivy a možnosti jiných do jakési univerzální filosofie schopné oslovit každého z nás“ (ibidem, s. 83an.).

Myšlenkami a dílem P. Teilharda je inspirován také britský přírodovědec James Lovelock, který v 70. letech 20. století přichází s „hypotézou Gaia“, teorií která nabízí nový úhel pohledu na Zemi jako na „těsně spřažený systém života a jeho prostředí“ (Lovelock, 1994, s. 51). Nahlíží na ni zvenku a holisticky, usiluje o postižení a praktické vysvětlení její biologické diverzity. Vychází z teze, že evoluce druhů probíhá v těsném propojení s evolucí jejich prostředí a dospívá k obrazu Země jako samoregulujícího se systému, živého organismu, kde každý druh má své vlastní místo (Lovelock, 1994). Činností druhů vzniká zemský superorganismus Gaia, jejíž další evoluce se odvíjí od schopnosti seberegulace a reakce na vnější podněty. „Klima a chemické složení Země se díky homeostáze udržují na konstantní úrovni tak dlouho, dokud nějaký vnitřní protiklad nebo vnější síla nezpůsobí přeskok do nového stabilního stavu“ (Lovelock, 1994, s. 27). Co se týče role člověka v rámci systému Gaia je J. Lovelock přesvědčen, že „jako Gaiina součást jsme jenom jedním z druhů, nejsme ani vlastníky, ani správci této planety. Naše budoucnost závisí mnohem více na správných vztazích s Gaiou než na nekonečném dramatu lidských zájmů“ (ibidem, s. 28). H. Skolimowski si všímá toho, že Lovelockova teorie přispívá ke znovuoživení prastarého symbolu Gaia, který se v kontextu hledání funkčních symbolů pro novou etapu v lidských dějinách jeví jako široce akceptovatelný. Domnívá se, že momentálně je pravděpodobně tím nejlepším symbolem jednoty lidstva, který máme k dispozici a aspiruje na to, stát se uzlovým bodem, kolem kterého se může vytvořit nové výkladové paradigma (Skolimowski, 2001).

V poměru k době existence planety podle J. Lovelocka netrvají (lidskou činností vyvolané) „nemoci“ Gaii nijak dlouho a zdá se, že to, co činí svět nevhodný pro život jednoho druhu, vyvolává evoluci druhů jiných, které mohou vytvořit nové, pro svůj život vhodné prostředí. „Jestliže svou činností rozvrátíme dnešní svět, dojde pravděpodobně ke změně režimu a svět se navrátí do stavu pro život příznivějšího. Neznamená to však, že nutně příznivějšího i pro náš druh“ (Lovelock, 1994, s. 173). Nemůžeme jako druh existovat v rámci Gaii bezstarostně, pouze sami pro sebe, spoléhající se na domnělou všemocnost regulačních mechanismů planety. Gaia „je odolná a pevná, stále udržující svět teplým a příjemným pro všechny, kdo dodržují pravidla, ale bezohledně ničí ty, kdo překračují zdravou míru. Jejím bezděčným cílem je planeta vhodná k životu“ (ibidem, s. 200).

Osou badatelského zájmu fyzika Fritjofa Capry (nar. 1939) jsou teoretické studie věnované zkoumání procesů transformace v západním prostoru, resp. jejich náznakům ve sféře myšlení, vnímání a hodnot v druhé polovině 20. století, které doprovázejí „přerod od mechanistického pojetí skutečnosti k holistickému“ (Capra, 2002, s. 16). První práci *Tao*

fyziky z roku 1975 věnuje důsledkům změn pojmů a představ v moderní fyzice počátku 20. století; v práci *Bod obratu* vydané v roce 1982 přibližuje změny, které v západním světovém názoru tato revoluce následovaná proměnami v dalších vědních oborech předznamenala. Ve svém zkoumání uplatňuje akceptované západní historicko-filosofické a sociologické koncepce, které propojuje s prvky východní myšlenkové tradice do podoby originální syntézy. Vychází z revolučního modelu kulturních sil A. Toynbeeho, založeného na procesech vzestupu a pádu civilizací³¹, z archaické představy základního univerzálního rytmu proměnlivosti kulturních modelů, které propojuje s analýzou změn hodnotových systémů a ideálem harmonické kulturní přeměny popsáním v Knize proměn. Podle F. Capry první tři desetiletí 20. století ve znamení nových pojetí ve fyzice uvozují hlubokou změnu v nazírání na svět - od mechanistické koncepce Descarta a Newtona až k holistickému a ekologickému výkladu. Tuto změnu doprovázela značná deziluze, zjištění nedostatečnosti základních pojmů, jazyka i celého způsobu uvažování, přičemž tyto obtíže nebyly pouze intelektuálního, ale i emocionálního až existenciálního rázu (Capra, 2002). Překonání této krize následně umožnilo otevření nových obzorů a dosažení hlubokých vhledů do podstaty hmoty a jejího vztahu k lidské mysli.

F. Capra považuje nejružnější potíže západního světa (od krize energetické přes rostoucí nezaměstnanost a kriminalitu až ke krizi ekologické) za projevy jedné jediné krize, která je v podstatě krizí vnímání. Hlavní problém spočívá v naší snaze aplikovat pojetí zastaralého světového názoru, pohledu karteziánsko-newtonovské vědy na realitu, neboť její pochopení se mu z podstaty vymyká. Žijeme ve světě globálně propojeném, který vyžaduje ekologický úhel pohledu respektující základní fakt, že všechny biologické, psychické, sociální a ekologické jevy jsou na sobě vzájemně závislé. Poté, co jsme si tuto skutečnost uvědomili, nutně

³¹Připomeňme na tomto místě Toynbeeho kritický pohled na ideu „jednotné (západní) civilizace“, pomocí níž mnozí západní historikové interpretovali dějiny světových společností: „V jistém smyslu jsou ovšem všechny naše civilizace vzájemně spojeny, protože jsou všechny představitelkami jediného druhu společnosti“ (Toynbee, 1995, s. 146), právě proto je lze podrobit srovnávacímu zkoumání. „Na druhé straně však názor, že ‚civilizace‘ je druhem společnosti, který má pouze jediného představitele, jenž je *ex hypothesi* jedinečným svého druhu, je chybný...Zavádějícím prvkem ve společenském prostředí byla ta skutečnost, že západní civilizace rozhodila v našich dobách síť svého ekonomického systému na celý svět a chytla do ní celou žijící generaci lidstva všech obývaných zemí a splavných vodstev povrchu planety“ (ibidem, s. 146). Význam ekonomického a politického sjednocení však historikové podle A. Toynbeeho přecenili. „Za prvé předpokládali, že současné, víceméně úplné sjednocení světa na západní základně v rovině ekonomické a ve velké míře i...v rovině politické, se dohromady vyrovnají dokonalému sjednocení na všech rovinách. Za druhé ztotožnili sjednocení s jednotou“ (ibidem, s. 147). Poučením pro historii a společenské vědy by měly být Toynbeeho dva závěry: „Myšlenka, že současné sjednocení světa na západní bázi je dovršením jediného souvislého procesu, který se týká celých lidských dějin, je násilným překroucením historických faktů zaviněným drastickým omezením historikova rozhledu. V prvé řadě je jeho vidění současného světa omezeno jen na ekonomickou a politickou rovinu společenského života, přičemž mu zůstává utajena rovina kulturní, která je nejen hlubší, ale přímo základní“ (ibidem, s. 147).

potřebujeme pohled jiný, nové paradigma, novou vizi reality, založenou na základní změně v našem myšlení, vnímání a hodnotách (Capra, 2002). Západní společnost odedávna upřednostňovala jangové hodnoty, názory a vzorce chování (mužský princip, agresivitu, racionalitu, analýzu) před jinovými a toto její nastavení podle F. Capry vedlo k zaslepenosti akademických, politických a ekonomických institucí vůči rizikům obsaženým v nerovnováze hodnotového systému, který jejich činnost motivuje. „Jednou z nejobtížnějších věcí pro lidi naší civilizace je pochopení skutečnosti, že pokud děláme něco, co je dobré, pak více takových činů nemusí nutně znamenat lépe“ (Capra, 2002, s. 47). Přistoupení na tuto myšlenku je nepochybně základem ekologického myšlení. „Ekosystémy setrvávají v dynamické rovnováze založené na cyklech a fluktuacích, což jsou nelineární procesy. Lineární iniciativa nutně zasáhne do přírodní rovnováhy a dříve či později zapříčiní vážné škody“ (ibidem, s. 47). Dnes se blížíme k evolučnímu hnutí, „bodů obrátu“, který na Západě přináší změnu ve vztahu mezi jinem a jangem směrem k jejich původní dynamické fluktuaci, „současně dochází k významnému posunu hodnot - od obdivu k mamutím podnikům a institucím k názoru, že ‚co je malé, to je hezké‘, od hmotné spotřeby k dobrovolné skromnosti, od ekonomického a technického růstu, k vnitřnímu rozvoji“ (ibidem, s. 52). Vyjdeme-li ze širokého rámce Toynbeeho modelu historického vývoje civilizací, jednotlivé kultury vznikají a zanikají a zachování tradic nemusí být, jak uvádí F. Capra, vždy nejvyšším cílem. Historicko-kulturní změna spjatá s přechodem k holistickému pojetí skutečnosti je podle F. Capry doprovázena symptomy krize a společenského rozkladu - pocity odcizení, nárůstem duševních nemocí, zvýšením zájmu o náboženské kultury. Z prací autorů, kteří se zabývali průběhem cyklicky konceptualizovaného dějinného vývoje kultur vyplývá, že takové signály se intenzivněji vyskytují před příslušnou změnou a ustupují poté, co k ní dojde; kulturní transformace jsou významnými kroky ve vývoji jednotlivých civilizací, které procházejí periodickými procesy vzniku, vzestupu, pádu a rozpadu.³² F. Capra zdůrazňuje nutnost prohlédnout mnohoznačnost doby a uvědomit si, že dnešní sociální změny jsou projevem mnohem širší a nevyhnutelné kulturní přeměny, přechodného období planetárního rozměru. K hladkému průběhu kulturně-historické přeměny nepochybně přispívá takové chování, kdy se snažíme rozpoznávat měnící se podmínky a adekvátně jim přizpůsobit svůj

³²K nejvýznamnějším studiím této problematiky patří Toynbeeho model civilizačních dějin či Spenglerova koncepce životního cyklu společností popsaná v práci „Zánik Západu“ z roku 1918 věnované morfologii světových dějin. „Upadání Západu z tohoto pohledu neznamená nic menšího než *problém civilizace*. Stojíme tu před jednou ze zásadních otázek: Co je civilizace, chápeme-li ji jako organicko-logický následek, naplnění a konec určité kultury? Neboť každá kultura má svou *vlastní* civilizaci...Civilizace je neodvratným *osudem* každé kultury. V ní je dosažen vrchol, z jehož hlediska se ty největší a nejtěžší problémy historické morfologie stávají řešitelnými“ (Spengler, on-line 2009).

život a sociální instituce (Capra, 2002).

Předkládaná „nová vize reality“ je postavena na uznání faktu základní propojenosti a vzájemné závislosti všech fenoménů života a přesahuje tak běžné sféry zájmu jednotlivých odborných disciplín. Praktickým návrhem je v této souvislosti využití tzv. bootstrap přístupu, pomocí něhož se postupně vytváří síť vzájemně konzistentních pojmů a modelů sloužících pro popis mnohoúrovňové provázané struktury reality a jim odpovídajících sociálních institucí (Capra, 2002). Jde o to, uplatnit systémový pohled na svět fungující na základě vztahů a integrace. V takovém světě jsou přirozené fenomény procesu, změny a fluktuace, na něž kladou důraz východní nauky (zvláště taoismus), neboť si jasně uvědomují, že hrají rozhodující roli v existenci živých organismů a systémů.³³

Na promýšlení společenských souvislostí ekologické krize vlivem stále intenzivnějších pochybností o správném směřování moderní západní civilizace, zejména od přelomu 60. a 70. let 20. století zaměřuje svou pozornost také švýcarský filosof Denis de Rougemont (1906 - 1985). V první řadě D. de Rougemont odhaluje „lavinový efekt“ v souvislosti mezi špatným chápáním vztahů mezi lidmi uvnitř obce a deformací vztahu člověka k přírodě, která ústí ve ztrátu úcty k životu ve všech jeho podobách a komplikuje přijetí řešení hrozícího celosvětového kolapsu. Při hledání příčin znepokojujícího stavu a směřování moderního světa, primárně v environmentální a společenské oblasti, shledává vinu především na straně centralizované moci národního státu. Jako alternativní řešení vypracovává koncepci federalismu, do níž včleňuje základní požadavek radikální mocenské decentralizace. Nepostradatelný duchovní rozměr tomuto projektu dodává filosofická perspektiva personalismu.

D. de Rougemont zdůrazňuje, že má-li dojít ke kýžené společenské změně, musí nejprve dojít k proměně základního zaměření individua. V důrazu na existenciální prožitek a praktický vztah ke světu rezonují hlavní teze Rougemontova personalismu s přístupem hlubinné ekologie - jedná se především o shodu na požadavku seberealizace, který je určen

³³Připomeňme, že problematiku významu a role fluktuací pro živé systémy v západním prostředí jako jeden z prvních zavedl a rozpracoval Ilya Prigogine (1917 - 2003). Obrovský ohlas, který jeho zkoumání vyvolala dokládá, jak hluboký a vítaný zdroj inspirace východní myšlenková tradice v období změn paradigmatu pro Západ představuje. Systémový přístup vychází při zkoumání dynamiky evoluce z obrazu systému ve stavu dynamické rovnováhy, kterou provázejí na sobě vzájemně závislé fluktuace. Systém má tendenci zachovávat stabilitu prostřednictvím mechanismu zpětných vazeb, které reagují na odchylky z rovnovážného stavu. Fluktuace neustále testují stabilitu živého systému přičemž mohou dosáhnout takové síly, že způsobí jeho nestabilitu a přivodí zcela novou strukturu, která stávající systém nahradí. Stabilita živého systému není nikdy absolutní, závisí na síle fluktuací, přičemž každý systém je vždy připraven se vyvíjet a měnit (Capra, 2002). Více k tomuto základnímu modelu evoluce biologických, sociálních a ekologických systémů např. v práci *Řád z chaosu* (Prigogine, Stengersová, 2001).

úsilím o duchovní růst a umožňuje proměny světa. V personalismu je růst podmíněn změnou jedincovy perspektivy z představy izolovaného, soupeřivého individua v osobnost postupně se identifikující s druhými na základě solidarity a vcítění uplatňovaných ve světě lidském i momolidském. Programem této koncepce je stanovovat nároky na osobní úsilí jedince; nebezpečí vyústění v kult individualismu se vyhýbá prostřednictvím prvku starosti o druhé a solidarity s nimi, jako základního motivu individua, který přispívá k vytvoření autentické pospolitosti (Rougemont, 1996, 1. vyd. 1977). Tyto myšlenky tvoří pozadí navrhovaného projektu federalismu založeném na respektu ke konkrétnímu člověku a jeho přirozeným potřebám, jejichž naplnění ovlivňuje (ne)rozvinutí svobodného, zodpovědného chování. Odkazuje nás především k přirozenému životnímu prostoru, kterému odpovídají přehledná lokální, regionální společenství. „Zúčastnit se pospolitosti není ‚nostálií několika okrajových zjevů‘, nýbrž základní potřeba člověka“ (Rougemont, 1996, s. 200). Opětovné vytvoření společenství, ve kterém by člověk mohl dosáhnout občanského rozměru, bez něhož není skutečnou osobou, je pro Rougemonta jedním z hlavních úkolů naší doby. V tomto požadavku spatřujeme ohlas dávného Aristotelova nároku uplatňovaného vůči stanovení velikosti lidských sídel - závazným měřítkem poloměru obce měla být slyšitelnost hlasu občana stojícího na agoře. „Od chvíle kdy agora nemůže pojmout shromáždění svobodných a odpovědných lidí, občané si navykli přenechávat věci veřejné rukám malého počtu politiků a nakonec jediného tyрана“ (ibidem, s. 34). Právě půdorys města D. de Rougemontovi ztělesňuje odraz agresivity průmyslové, protipřírodně zaměřené společnosti a hostility centralizovaného státu vůči lokálním, lidské měřítko respektujícím pospolitostem. Problémům, které jsou spojeny se snahou o znovuoživení měst se nevyhýbá, snaží se je postihnout a anticipovat jejich řešení v intencích přesvědčení, které považujeme u tohoto myslitele za nejcennější: nemůžeme pouze moralizovat a kázat o problémech světa a zároveň očekávat, že výsledkem bude větší míra svobody, angažovanosti a zodpovědnosti jedinců předkládáme-li jim „prefabrikovanou budoucnost na klíč“ (Rougemont, 1996). Proto nechce předkládat po svém již hotové, vyřešené problémy, raději naznačuje cíle než aby přímo nařizoval co by měl každý v jednotlivém případě udělat - „Je na vás zapojit se do hry!“ (Rougemont, 1996, s. 219). Jeho vlastní návrhy se přibližují hnutí bioregionalismu, které svými praktickými kroky usiluje o obnovu znalosti lokálního prostředí, pocitu přináležitosti k němu, posílení pocitu ontologického bezpečí, koordinaci potenciálu obyvatel s možnostmi daného regionu a celkově prosazuje život v prostoru vymezeném podmínkami přírodní rovnováhy.³⁴

³⁴Požadavek sociálně-prostorové vyváženosti tradičně respektuje společenská forma pospolitosti, jejímž

Představené úvahy jsou pro nás inspirativní především svým ekologickým rozměrem, který je patrný jak v návrhu federalismu jakožto obnovy regionů, tak v koncepci personalismu jakožto revoluce myslí. D. de Rougemont je jedním z prvních, kdo rozeznali, že moderní společnost v důsledku neustálého uplatňování vlastní nekorigované dravosti a agresivity je sama tím, kdo musí čelit pozvolné destrukci. Již v polovině 70. let 20. století anticipuje směr jejího vývoje konstatováním, že veškerý další pokrok je možný pouze skrze prohlubování vnitřní autenticity a osobní zodpovědnosti. Varuje, že západní společnost se ocitá na prahu elektronické doby, v níž vztahy nejsou závislé na poutech k vymezenému území a vlastní civilizační úspěch ji nutí vybrat si svou budoucnost (Rougemont, 1996). „Každá politika je autorizací budoucnosti, jak chtěné, tak obávané. Nejíst nezralá jablka, to je primitivní formule, symbolický základ a pravděpodobný princip každého druhu politiky či strategie lidského přežití“ (Rougemont, 1996, s. 122). V poslední třetině 20. století před námi spatřuje tři velké symbolické oblasti, které kladou nové nároky na naše jednání ve vztahu ke každé z nich. Hmotná sféra je zastoupena ekonomii, která otevírá nové možnosti v původní sféře vnitřního řízení domu (nomos), hospodářství, panství. Oblast přírodní reprezentuje ekologie, která požaduje pochopení a důkladné poznání zákonů domu jako domova, životního rámce či prostředí. Třetím bodem je ekumenismus v oblasti duchovní. Naše chování v rámci těchto sfér zásadně ovlivní naši budoucí existenci, uzavírá D. de Rougemont, neboť „budoucnost je naše věc“, budoucnost se nedělá sama, ale skrze naše přání, rozhodnutí, činy (Rougemont, 1996).

3.5 Soudobé mezinárodní iniciativy

Skutečnost, že „existuje cosi jako archetypální duchovnost, společná všem věřícím i nevěřícím: úcta k tomu, co nás přesahuje, ať už tím myslíme tajemství bytí, či mravní řád nad námi“ (Palouš, in: Nováček, 1999, s. 151) zdůvodňuje a trvale podněcuje soudobé snahy o uznání a přijetí (na globální úrovni) základních univerzálních hodnot. Pravděpodobně především úcta k životu, svoboda, spravedlnost, rovnoprávnost, vzájemná úcta, péče a solidarita budou hrát klíčovou roli v otázce přetrvání a rozvoje lidského společenství v dlouhodobé perspektivě. Významným projektem je v tomto kontextu iniciativa „globální

rozhodujícím rysem jsou především malé rozměry jednotek, které ji tvoří. Přesvědčení o jejím významu vyjadřuje D. de Rougemont slovy: „O osud Světa se hraje v Pospolitosti. Avšak Pospolitost neexistuje, překročí-li určité rozměry. Všechno závisí na malých jednotkách...„Small is beautiful“...Co velkého pochází z velkého? Nevidím to...Všechno, co se stalo velkým, se uskutečnilo prostřednictvím malého“ (Rougemont, 1996, s. 222). Pospolitost nabízí občanům prostor pro jejich „obvyklá setkání, pro jejich příležitostné střety, pro jejich spolupráci a vzájemnost v nebezpečí. Je místem par excellence veškeré účasti“ (ibidem, s. 224).

občanské etiky“, která je jedním z hlavních cílů Komise pro globální řízení, pracující pod hlavičkou OSN. Tato globální etika zamýšlí posílit práva již existující a zároveň je spojit s několika povinnostmi - povinností zvažovat dopad vlastní činnosti na druhé, prosazovat rovnoprávnost, chránit zájmy budoucích generací, chránit společné statky, zachovávat kulturní a intelektuální dědictví lidstva (Nováček, 1999).

Pro ilustraci konkrétních výstupů těchto snah zde uvádíme rozlišení a přehled klíčových hodnot, které se podílejí na vzniku globálních i lokálních problémů a hodnot alternativních, slučitelných s trvale udržitelným způsobem života, jak je zpracoval Josef Vavroušek (1944 - 1995). Mezi současné „destruktivní hodnoty industriální společnosti“ zařazuje kořistnický vztah k přírodě, jednostranný důraz na individualismus či kolektivismus, posedlost ideou kvantitativního růstu, hédonistickou orientaci na konzumní způsob života, jednostranný důraz na lidská práva a svobody spjatý s erozí vědomí spoluodpovědnosti za běh věcí, preferování krátkodobých zájmů a život na úkor budoucích generací, netolerance k názorům jiných a rezignace na rozhodování o společných záležitostech (srov. Vavroušek, 1996e). Alternativní hodnoty trvale udržitelného způsobu života naopak představují vědomí sounáležitosti s přírodou, vyvážený důraz na jednotlivce a kolektiv, důraz na kvalitativní rozvoj lidské společnosti, kvalitu života a uvědomělou skromnost, rozvoj lidských práv a svobod s respektem k vědomí odpovědnosti, zřetel k dlouhodobým důsledkům lidských činností, vzájemná tolerance, snaha o vcítění se do situace jiných, řešení problémů jednáním a rozvoj participativní demokracie, spojující reprezentativní demokracii se samosprávou (srov. Vavroušek, 1996e). Podoba a směřování budoucnosti bude nejpravděpodobněji záviset na tom, v jakém poměru přijmeme hodnoty alternativní a potlačíme hodnoty současné, destruktivní; v tomto smyslu jde nepochybně o „závod s časem“ (Vavroušek, 1996e).

Širší podporu pro vlastní návrhy řešení globálních problémů získává v jiné části západního světa americký politik Al Gore, který své postoje k environmentální otázce formuluje v práci *Země na misce vah*. Východiskem jeho úvah je konstatování, že přestože lidé jsou odedávna součástí celku přírody a nelze je vnímat odděleně, ztratili v průběhu cesty konstruování a neustálého zdokonalování naší civilizace pocit sounáležitosti s přírodou (Gore, 1994). Ekologická rovnováha je podle A. Gorea odvislá nejen od sladění touhy po nalezení nových zdrojů s možnostmi a limity planety, ale také od sladění zájmů jedinců a civilizace, jíž jsou členy. Poukazuje především na nutnost vyřešit vnitřní duchovní krizi jedinců, jeden ze zásadních kořenů globální ekologické krize. Chceme-li ji smysluplně řešit, bude nutné v první řadě uznat člověka za přirozenou součást komplexního systému přírody (Gore, 1994, 1. vyd.

1992). Také tento autor pokládá za primární transformaci poměru člověka k Zemi, klíčem k záchraně životního prostředí planety pak může být lidský faktor a jeho uplatnění v rámci mechanismu zpětných vazeb (Gore, 1994).

Zároveň A. Gore zdůrazňuje, že jsme v situaci, kdy musíme začít jednat. Koncipuje proto konkrétní politickou strategii tzv. „Globální Marshallův plán“, v němž představuje několik cílů obsahujících nejnútnejší změny a měřítko pro hodnocení míry úspěchu v jejich dosahování.³⁵ Jde především o stabilizaci světové populace, rychlé vytváření a rozvoj ekologicky šetrných technologií, změnu ekonomických norem sloužících pro hodnocení ekologických dopadů našich rozhodnutí, vytvoření nové generace mezinárodních dohod a vytvoření společného plánu na vzdělávání občanů světa o životním prostředí planety. Tato úsilí jsou vzájemně úzce propojená a na nejobecnější úrovni by integrujícím cílem celého plánu mělo být vytvoření sociálních a politických podmínek, které by (zvláště v rozvojových zemích) nejvíce přispívaly ke vzniku trvale udržitelné společnosti (srov. Gore, 1994). Goreovu práci zde uvádíme především proto, abychom neopomněli zmínit fakt, že vedle celé řady prací ryze teoretických již existují a nadále vznikají práce s praktickou orientací, které formulují a podněcují konkrétní chování, apelují na jedince, aby se sám za sebe odhodlal k činu. Vlastní Goreovy návrhy jsou soustředěny na otázku stabilizace světové populace a vyvíjení nové generace ekologicky šetrnějších technologií utvářené se zřetelem k myšlence, že „klíčem je skutečně rovnováha - rovnováha mezi činností a rozjímáním, mezi osobními zájmy a závazkem vůči společnosti, mezi láskou k přírodě a láskou k naší úžasné civilizaci“ (Gore, 1994, s. 326).

Znovu a znovu se v současném světě setkáváme s tragickými důsledky strachu z „jiného“. Předchozí seznámení s některými aspekty nezápádních životních stylů nás přivádí k myšlence, že navázání a cílevědomé rozvíjení dialogu kultur by mělo být jednou z priorit nového světového projektu, který umožní pojímat rozmanitost kultur jako zdroj síly. Kulturní změny přivádějící v globalizujícím se světě různé společnosti a etnika do častějšího, těsnějšího kontaktu také více než kdy jindy umožňují jejich vzájemné obohacení o nové poznatky a důležité zkušenosti. „Lidé mohou a mají být hrdí na svou víru nebo kulturní dědictví; ale je možné vážit si toho, čím jsme, bez nenávisti k tomu, čím nejsme“ (Annan in:

³⁵ A. Gore se podrobně zabývá jednotlivými globálními problémy - změnou klimatu, globálním oteplováním, znečištěným ovzduším, problémy vodního systému, destrukcí zemského povrchu, kácením deštných pralesů, produkcí potravin, produkcí odpadu - a jejich dopady na život lidí i ekosystémů. V souvislosti s tím analyzuje netečnost, neochotu a nedostatečnost západního politického, ekonomického systému, vědy a techniky uznat aktuálně vyhrocenou situaci, hledat a provádět kroky k nápravě současných problémů (srov. Gore, 1994).

Mosty do budoucnosti, 2005, s. 9). Toto přesvědčení motivovalo vznik konkrétního návrhu, jedné ze základních aktivit OSN, jímž je „celoplanetární mezikulturní dialog“. Tato koncepce vychází z reflexe hlavní okolnosti svého vzniku, z procesu globalizace. Zachycení a hodnocení projevů a důsledků globalizace v lidských životech je komplikováno protichůdným procesem lokalizace spjatým s ožíváním lokální identity, svébytnosti, vnímání a senzibility ve sféře etnické, jazykové, územní, náboženské i ve sféře tradice. Tyto jevy vyzývají k opuštění černo-bílého vidění a hodnocení světa a naznačují, že „globalizace nemusí nutně znamenat homogenizaci a že modernizace někdy zesiluje, jindy zmírňuje ekonomické, politické, sociální, kulturní a náboženské konflikty, a to jak v mezinárodních kontextech, tak uvnitř jednotlivých států“ (Mosty do budoucnosti, 2005, s. 18). Setkáváme se vlastně s nebyvalou reverzibilitou nejrůznějších procesů, probíhá integrace i dezintegrace, globalizace i lokalizace, celoplanetární komunikace i izolacionismus. Zaznívá zde také myšlenka, že možná jsme spíše než svědky „konce dějin“³⁶, svědky počátku dějin globálních, které usilují o dialog, prosazují politiku komunikace, vyjednávání, vzájemného setkávání, hledání konsensu a spolupráce mezi kulturami. Základní podmínkou pro to, abychom se vyvarovali globálních dějin končících v destruktivní hegemonii je trvalá existence, podpora a ochraňování kulturní diverzity; prvním krokem tímto směrem bude učení se tomu, jak k různosti přistupovat, jak se s ní vyrovnávat a jak ji ocenit (Mosty do budoucnosti, 2005).

Úsilí celoplanetárního dialogu směřuje k dosažení nového paradigmatu v oblasti globálních vztahů, chce vytvářet nový smysl pro soužití, podpořit vědomí celosvětové sounáležitosti, uznat existenci všeobecně platných hodnot a norem (svoboda-spravedlnost, racionalita-pochopení, legalita-zdvořilost, práva-odpovědnost) pro vytvoření konkrétní globální etiky vycházející ze starosti o udržitelnost existence lidstva a planety v dlouhodobém horizontu a s ohledem na příští generace. Při řešení individuálních lidských i celosvětových dilemat a problémů si postupně uvědomujeme nesmyslnost vylučovacího vztahu mezi jednotlivými kulturními tradicemi, způsoby života a náboženskými systémy, neboť všechny jsou důležitým, jedinečným a nenahraditelným zdrojem lidské moudrosti (Mosty do budoucnosti, 2005). Právě toto bohatství a pestrost spirituálních zdrojů, které (ještě) máme k dispozici nám dává naději, že bude-li třeba (v situaci aktuálního celosvětového ekologického ohrožení tomu tak již je) a budeme-li ochotni, bude možné nacházet inspiraci, pomoc a radu také u jiných než vlastních kulturních tradic.

³⁶F. Fukuyama ve své práci *Konec dějin a poslední člověk* hodnotí západní životní styl jako univerzální a nezadržitelně expanzivní. Hovoří zde o posledním stádiu dějin, „konci dějin“, které charakterizuje prosazením tržního hospodářství a liberální zastupitelské demokracie. Jejich šíření pak představuje historickou sílu, které nemohou tradiční kultury odolat (srov. Fukuyama, 2002, 1. vyd. 1992).

Z poznatků mnoha vědeckých disciplín, které mapují dopady a změny v přírodním prostředí vyvolané vývojem lidské společnosti, zejména těmi vlivy, které mají globální charakter vykrystalizovala koncepce trvalé udržitelnosti. Trvale udržitelný rozvoj (sustainable development) je ve zprávě Světové komise pro životní prostředí a rozvoj *Naše společná budoucnost* z roku 1987 definován jako „takový rozvoj, který uspokojuje potřeby přítomnosti, aniž by oslaboval možnosti budoucích generací naplňovat jejich vlastní potřeby“ (Brundtlandová, 1991, s. 47). V nejširším smyslu je strategie trvale udržitelného rozvoje podle P. Nováčka zaměřená na prosazování harmonie mezi lidskými bytostmi a mezi lidstvem a přírodou. Představuje trvale udržitelný způsob života, který usiluje o rovnováhu mezi svobodami jedince, jeho odpovědností vůči ostatním i vůči budoucím generacím a také vůči přírodnímu prostředí jako celku (Nováček, 1999). Zajištění trvale udržitelné lidské existence je podle mnohých autorů pro nás a zejména další generace „primárním a zcela základním úkolem teoretickým i praktickým, a to nejen v oblasti úzce ekologické, nýbrž té nejvšeobecnější“ (Stehlík, 2000, s. 9).

Za hlavní globální problémy jsou považovány násilí ve světě, explozivní růst lidské populace v neindustrializovaných zemích, nerovnoměrné a nespravedlivé rozdělení bohatství, destrukce životního prostředí a nedostatečná účinnost politických a ekonomických nástrojů a institucí, především v národním měřítku (srov. Gore, 1994). Koncepce udržitelného rozvoje, resp. trvale udržitelného způsobu života vychází z přesvědčení, že není možné tyto problémy podceňovat, bagatelizovat či jim jen apaticky přihlížet a představuje tak jeden z nejvýznamnějších aktivních přístupů k jejich řešení. Její základní charakteristikou a předností oproti jiným je skutečnost, že by mohla být akceptována a uplatňována napříč světovými kulturami jak naznačila široká účast a zastoupení jednotlivých národů v roce 1992 na Konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji pod názvem Summit Země v Riu de Janeiro. Přibližme Deklaraci z Rio de Janeiro uvedením několika jejích vybraných zásad (ve zkráceném znění): „Lidské bytosti stojí v ohnisku zájmu o trvale udržitelný rozvoj. Mají právo na zdravý a produktivní život, který je v souladu s přírodou. Právo na rozvoj musí být naplňováno tak, aby odpovídalo potřebám současných a budoucích generací, pokud jde o stav životního prostředí. V zájmu dosažení trvale udržitelného rozvoje musí ochrana životního prostředí tvořit nedílnou součást procesu rozvoje a nemůže být chápána odděleně. Domorodé obyvatelstvo a jeho společenství a další místní společenství hrají díky svým znalostem a tradičním zvyklostem důležitou roli v ochraně a rozvoji životního prostředí. Státy by měly uznávat a podporovat jejich identitu, kulturu a zájmy a tak jim umožnit zapojení do úsilí o dosažení trvale udržitelného rozvoje“ (Konference o životním prostředí a rozvoji 1992,

1993, s. 11-15).

Na Deklaraci konference OSN o životním prostředí lidstva přijatou ve Stockholmu 16. června 1972 navázala jednání v Rio de Janeiru zejména v oblasti vytvoření nových, spravedlivých partnerských vztahů jednotlivých států v globálním měřítku. Jejich výstupem bylo přijetí dokumentu Agenda 21, který obsahuje způsoby, jak lze v oblastech lidských aktivit udržitelného rozvoje dosáhnout. Předmět Agendy 21 je vytyčen nejen akutními problémy z konce 20. století, ale i pozorností k těm potížím, které se ve 21. století teprve rýsují. Mezi stěžejní témata v jejím programu patří zejména zachování biodiverzity, uznání svěbytné existence komunit původních obyvatel spojené s posilováním jejich úlohy, zlepšování vzájemných vztahů mezi představiteli vědecké a technické obce, nositeli rozhodnutí a veřejností (srov. Agenda 21, online, 2000). Základním východiskem navrhovaných kroků v tomto dokumentu je přesvědčení o nedělitelnosti a vzájemné závislosti všeho na Zemi. Pro realizaci udržitelného rozvoje je důležitou podmínkou zejména rozvoj společenských institucí v rámci demokratických společenských struktur a systémů sociální soudržnosti, zásadní význam má účast a míra angažovanosti jednotlivých občanů. V tomto kontextu představují významnou společenskou sílu především ekologické nevládní organizace. Rozšíření a konkrétní změny vlivem hesla „Mysli globálně, jednej lokálně“, případně ještě „změň se sám“ („Think globally, Act locally, Change individually“) to potvrzují. Již předchozí pozitivní vliv Stockholmské konference, který vyústil v přijetí mnoha zákonů na ochranu složek životního prostředí, podpořil vznik ochrannářských institucí a provádění technologicko-nápravných opatření stávajícího znečištění nelze podcenit. Přesto se zdá, že řada konkrétních opatření dosud zůstává v jakési zárodečné formě. Je možné, že svou roli sehrál fakt, že zákonem chráněné byly pouze „složky“ přírody, nikoliv přírodní (životní) prostředí celé. Stejně tak jednostranné změny směrem k „šetrnějším technologiím“ se již v 80. letech ukázaly jako nedostatečné. Otázkou zůstává, jaká událost problematice Agendy 21 přizná životní závažnost a náležitou společenskou relevanci.

Důležitým mezníkem v nazírání na relativní poměr přírody a lidské společnosti bylo období 60. a 70. let 20. století, kdy v plné síle vyvstává reálné ekologické ohrožení týkající se celého světa. Již v této době dochází k systematické reflexi stávající situace a návrhům východisek. Myšlenka trvalé udržitelnosti, která se objevuje již v materiálech Římského klubu, je poprvé systematicky zpracována v roce 1987 v rámci analýzy souvislostí mezi hospodářským rozvojem a poškozováním životního prostředí ve výše zmíněné zprávě *Naše společná budoucnost*. Výsledným návrhem není absolutní zastavení hospodářského rozvoje,

nýbrž zavedení nového typu hospodářského růstu, který byl nazván rozvojem trvale udržitelným. Vysokou důležitost tématu trvalé udržitelnosti přikládá drtivá většina veškerých světových organizací, OSN tento postoj potvrdilo na konferenci v Riu de Janeiro v roce 1992 přijetím rozhodnutí o zřízení speciální Komise pro trvale udržitelný rozvoj. Tento krok představuje praktické vyústění aktivit Světové komise pro životní prostředí a rozvoj vedené norskou ministryní Gro Brundtlandovou, která práci komise přibližuje slovy: „Když se původně v roce 1982 diskutoval rámec pravomocí naší komise, někteří žádali, aby se její úvahy omezovaly pouze na otázky životního prostředí. Byl by to smrtelný omyl. Životní prostředí není odděleno od lidských aktivit, ambicí a potřeb. Pokusy definovat ho izolovaně od těchto lidských zájmů daly v některých kruzích termínu ‚životní prostředí‘ naivní nádech. Někteří lidé zúžili slovo ‚rozvoj‘ na velmi úzký okruh zájmů, spojených s tím, co by ‚chudá země měla dělat, aby se stala bohatší‘... Avšak životní prostředí je všude, kde všichni žijeme, a ‚rozvoj‘ je to, co všichni děláme ve snaze zlepšit si svůj úděl tam, kde žijeme. Obě veličiny jsou neoddělitelné“ (Brundtlandová, 1991, s. 10an.). Odpověď na otázku, zda s omezenými zdroji lze dosáhnout neomezeného růstu už známe. Nanejvýš žádoucí je dnes koncentrace sil na zvládnutí přechodu k trvale udržitelnému rozvoji, který je nepochybně tím, čím ho nazvala G. Brundtlandová ve svém zahajovacím projevu v roce 1992 - nejdůležitější globální transformací od zemědělské a průmyslové revoluce.

Přesvědčení, že „věk expanze“ by měl být vystřídán „věkem rovnováhy“, který se bude soustředit na procesy kultivace, humanizace, spolupráce a symbiózy na planetě Zemi, nachází, zdá se, stoupající celosvětovou podporu. V našem prostředí tyto snahy vyjadřuje výstižně úvaha J. Stehlíka (nar. 1939) o „trvale udržitelné lidské existenci“. Definuje ji jako „komplexní humánně profilovaný pohled na racionální hospodářskou, sociální, kulturní a ještě určitý čas též politickou existenci lidí v harmonickém krajinném - tedy nejen přírodním - teritoriálním prostředí...V žádném případě se nedá redukovat pouze na uchování lidských životů v ‚zachované přírodě‘“ (Stehlík, 2000, s. 364). S mnoha dalšími autory se J. Stehlík shoduje na myšlence, že do budoucna se neobejdeme bez „transformace lidských hodnot směrem k humanismu, toleranci, solidaritě, uvědomělé skromnosti, úctě k životu ve všech jeho formách a obnovení harmonických vztahů mezi člověkem a přírodou“ (Vavroušek, 1993, s. 260), v této oblasti lze také s největší pravděpodobností nalézt klíč k řešení našich globálních problémů.

Závěr

Vznik této práce byl motivován snahou přispět k určitému „kulturnímu sebenazření v zrcadle dějin“ (Kohák, 1993), které cítíme jako primární úkol pro další směřování západní společnosti zejména v kontextu celosvětových proměn vyvolaných jejím expanzivním charakterem. Naším záměrem bylo poukázat na fakt, že příčiny aktuálního ekologického ohrožení jsou založeny už kdysi dávno a v takové hloubce, že jejich odhalení vyžaduje důkladné zamyšlení nad základy evropské kultury, moderní civilizace a současného člověka. Ze zkoumání vzniku a proměn osobitých, kulturně podmíněných výkladů světa, způsobů, jak mu rozumíme, a koexistence s ním v různých společnostech vyplývá základní zjištění o existenci těsného, přirozeně utvořeného vztahu člověka a univerza, v němž změna na jedné straně nevyhnutelně způsobuje proměny strany druhé. Spolu s tím se potvrdil náš předpoklad, myšlenka, že v rozmanitém spektru nejrozličnějších kulturních způsobů nazírání a prožívání reality nelze z vnějšku stanovit nějaký „nejlepší“ a nezpochybnitelný styl života opírající se o „jediný a správný“ výklad světa.

Dnes, stejně jako před stovkami let jsou společnosti, jejichž jsme členy, zakotveny v prostředí široké kulturní plurality, jejíž obrovskou hodnotu si pomalu začínáme uvědomovat. Z uvedených teorií vyplývá, že četné společnosti západního typu, které historicky konstituovaly specifický způsob obývání naší planety souhrnně označovaný jako západní kultura, shodně dospěly do kritického stádia své existence. Zjišťují, že tradiční opory, které určovaly podobu individuálních životů, ospravedlňovaly a udílely smysl konání jedinců a byly garantem fungování celé společnosti, se hroutí. Je zřejmé, že naši dobu charakterizuje myšlenkové klima, kdy paralelně s hledáním odpovědi na otázku, proč k tomu došlo, se rozvíjejí snahy variující od návrhů revitalizace těchto opor až k ustavení společnosti na nových základech. Svou inspiraci čerpají jednak z vlastního kulturního kontextu, navrhuje oživit zasuté prvky kulturní minulosti, jednak vlastní dimenzi překračují, objevují životní moudrost skrytou v tradicích „těch druhých“ a otevírají tak prostor k vedení dialogu rozmanitých kultur, který je podněcován sdílenou starostí o reálný stav světa.

Společnou a jednotící myšlenkou teoretických studií i praktických programů řešení jednotlivých „bolavých míst“ environmentální problematiky v kontextu změny západních paradigmat podle našeho názoru musí být především návrat k lidštějším, „lidské přirozenosti oddaným“ měřítkům, jejichž respektování znovu otevírá možnost zachovat dlouhodobou koexistenci člověka se světem. Jasně si uvědomujeme, že ani zpopularizovaný „ekologický

krok vpřed“ spočívající v inovaci v oblasti technologií směrem ke zvýšení jejich šetrnosti vůči přírodnímu prostředí nepředstavuje dostatečné a dlouhodobé řešení. Spíše je pouhým ústupkem ze strany představitelů „superindustriální civilizace“, který nás má ukonejšit a odvést naši pozornost od opravdových problémů. Neznamená to však, že nemá smysl podporovat nové důmyslné technologie a formy sociální organizace, které přijmou ekologické principy i nový hodnotový systém, právě naopak. Aktuálně se utváří řada takových alternativních „měkkých“ technologií, které respektují zásadně inovovaná environmentální kritéria, mezi něž patří omezené decentralizované rozměry, respekt k místním podmínkám, podpora soběstačnosti a flexibility. V praxi využívají mimo jiné obnovitelné zdroje, recyklaci materiálů, praktikují přístupy vlastní přírodním ekosystémům ve smyslu „systémové moudrosti“. Tento vývoj podle našeho názoru nasvědčuje tomu, že kýžená změna, přechod od mechanistického k ekologickému paradigmatu naznačený v naší práci, není předmětem budoucnosti, ale probíhá již dnes. Jako průvodní jevy tohoto přerodu chápeme aktuálně probíhající změny ve vědě, v hodnotovém systému, společenské organizaci, individuálních i kolektivních lidských přístupech a životech, které jsme zde představili.

Resumé

Cílem této práce je porozumění globálním dopadům expanzivního charakteru západní kultury, které se odvíjí od analýzy západní společnosti jako specifického sociokulturního systému, jenž z původně evropské civilizace přerostl v obecně západní a dnes aspiruje být civilizací světovou. Důraz je kladen na skutečnost, že její současná povaha ohrožuje pokračování existence jí samé i veškerého okolního světa. Tento text předkládá přehled vzniku a proměn západního světonázoru a s ním spjatého životního stylu, představuje jejich motivy, srovnává je s alternativními pojetími z prostředí vybraných nezápadních kultur, provádí jejich kritické zhodnocení a to primárně v kontextu soudobé ekologické situace.

Zpracované teorie a explanační modely se vztahují ke třem hlavním okruhům. Zahrnují filosofickou reflexi environmentální problematiky, zejména hledání fenomenů, které stály u zrodu západní kultury a osvětlují způsob, jakým přispěly k „radikálnímu zpochybnění samozřejmostí“ jejich příslušníků. Dále zkoumají otázku souvztažnosti životního prostředí a životního stylu, fenomén člověka a jeho zakotvení v prostředí s využitím poznatků o životě mimozápadních kultur. Třetí okruh studií se věnuje proměnám západních paradigmat, uvádí argumenty pro uskutečnění změn v životním stylu, které jsou podmíněné transformací stávajících ideových a hodnotových systémů.

Obecně tato práce uplatňuje interdisciplinární kulturologický přístup k dané problematice, zahrnuje poznatky a teoretické koncepce různých společenskovedních oborů s cílem nastínit celistvý obraz environmentální otázky v západní společnosti.

Summary

The goal of the Thesis is to achieve an understanding of the global effects of the expansive character of Western culture. The project stems from an analysis of Western society as a specific sociocultural system which developed from an originally European civilization to a generally Western civilization and now aspires to be a world-wide civilization. An emphasis is placed on the fact that Western society's current behavior threatens not only its own future existence, but that of the rest of the surrounding world. This text presents an overview of the origins and changes of the Western world view and the life style associated with it, points out the motives behind them, compare them with alternative conceptions from selected non-Western cultures, and critically evaluate them, primarily in the context of the current ecological situation.

The covered theories and explanatory models in the Thesis are related to three main areas. The first area includes philosophical reflections on environmental problems, especially the search for phenomena that were present during the birth of Western culture. The theories and models also shed light on the way they contributed to a „radical questioning of what was previously thought to be self-evident“. The second area examines the question of the correlation between the environment and life styles and the phenomenon of the human being and his anchorage in his environment with the use of knowledge gained from the lives of non-Western cultures. The third area focuses on the changes of Western paradigms and gives arguments for making changes in one's life style, which are conditioned by the transformation of the current idea and value systems.

Generally, this paper applies an interdisciplinary culturological approach to the given problems and includes knowledge and theoretical conceptions derived from various socioscientific fields of study with the goal of outlining the entire „big picture“ of the environmental question in Western society.

Seznam použité literatury

- Agenda 21, Ministerstvo životního prostředí, 2000, dostupné na: <http://www.env.cz/osv/edice.nsf/a02fcb9439f4537fc1256fbe00491592/b56f757c1507c286c12570500034ba62?OpenDocument>
- BÁRTÍK, R.: *Kulturní diversita a taoismus*, Diplomová práce, Praha, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2008
- BECK, U.: *Riziková společnost. Na cestě do jiné moderní doby.*
In: PONGS, A.: *V jaké společnosti vlastně žijeme?*, Praha, ISV, 2000
- BECK, U.: *Vynalézání politiky. K teorii reflexivní modernizace*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2007
- BERĎAJEV, N.: *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, Praha, OIKOYMENH, 1995
- BERĎAJEV, N.: *Říše ducha a říše císařova*, Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2005
- BRUNDTLANDOVÁ, G. H.: *Naše společná budoucnost: Světová komise pro životní prostředí a rozvoj*, Praha, Academia, 1991
- BUDIL, I. T.: *Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku Západní civilizace*, Ústí nad Labem, DRYADA, 2007
- CAILLOIS, R.: *Zobecněná estetika*, Praha, Odeon, 1968
- CAPRA, F.: *Bod obratu. Věda, společnost a nová kultura*, Praha, DharmaGaia-Mat'a, 2002
- CAPRA, F.: *Tao fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*, Praha, DharmaGaia-Mat'a, 2003
- ČERNÝ, V.: *O povaze naší kultury*, Brno, Atlantis, 1991
- ČINČERA, J.: *Základy environmentální etiky*, dostupné na:
<http://www.fp.tul.cz/kch/sedlbauer/tema12.htm>, on-line 25.2.2009
- DARWIN, Ch.: *O původu člověka*, Praha, Academia, 2006
- DHAMMAPADAM (*Cesta k pravdě*), Praha, Odeon, 1992
- DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, Praha, Svoboda, 1992
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Člověk - bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia, 2005
- FEUERBACH, L.: *Podstata křesťanství*, Praha, Státní nakladatelství politické literatury, 1954

- FORNET-BETANCOURT, R.: *Philosophische Voraussetzungen der interkulturellen Dialogs*, dostupné na: <http://them.polylog.org/1/ffr-de.htm>, on-line 25.2.2009
- FROMM, E.: *Budete jako bohové?*, Praha, Nakl. Lidové noviny, 1993
- FROMM, E.: *Lidské srdce*, Nakl. Josefa Šimona, 2000
- FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Praha, Rybka Publishers, 2002
- GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2003
- GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2000
- GORE, A.: *Země na misce vah. Ekologie a lidský duch*, Praha, Argo, 1994
- GRAHAM, M. H., DAYTON, P. K.: *On the Evolution of Ecological Ideas: Paradigms and Scientific Progress*, Ecology, Vol. 83, No. 6, 2002, s. 1481-1489
- HAUSER, M.: *Prolegomena k filosofii současnosti*, Praha, Filosofía, 2007
- HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, Praha, OIKOYMENH, 2004
- HODOVSKÝ, I.: *Max Scheler - filosof ducha a citu*. In: Scheler, M.: *Můj filosofický pohled na svět*, Praha, Vyšehrad, 2003
- HORKHEIMER, M., ADORNO T. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997
- HÖSLE, V.: *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München, C. H. Beck, 1991
- HULTKRANTZ, A.: *Domorodá náboženství Severní Ameriky. Síla vizí a plodnosti*, Praha, Prostor, 1993
- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha, Academia, 1996
- IŠTVÁNIKOVÁ, L., ČIŽMÁRIK, M.: *Hodnoty a hodnotové orientácie v zrkadle dejín*, dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/2-2007/cizmarik.html>, on-line 19.2.2009
- JONAS, H.: *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Praha, OIKOYMENH, 1997
- KAMARÝT, J.: *V. Hösle: Philosophie der ökologischen Krise*, Filosofický časopis, roč. 42, č. 4, 1994, s. 693-695
- KAMARÝT, J.: *Kapitoly o filosofii přírody*, Praha, Filosofía, 1997
- KAVALÍŘ, P.: *K problematice výzkumu hodnot a hodnotových preferencí*, Československá psychologie, roč. 49, č. 4, 2005, s. 333-341
- KIMMERLE, H.: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002

- KLÍMA, J.: *Jak přežít blahobyť*, Brno, Doplněk, 2001
- KOHÁK, E.: *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. Kapitoly z dějin morální filosofie*, Praha, Ježek, 1993
- KOHÁK, E., KOLÁŘSKÝ, R., MÍCHAL, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996
- KOHÁK, E.: *Filosofická ekologie po dvaceti letech*. In: Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996d, s. 7-19
- KOHÁK, E.: *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2002
- KOCHETKOVA, T.: *On the Intellectual Origins of the Ecological Crisis: Towards a Gestalt Solution*, Ethics Place and Environment, Vol. 8, No. 1, 2005, s. 95-111
- KOLÁŘSKÝ, R., SUŠA, O.: *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia, 1998
- KRÁL, O.: *Čínská filosofie. Pohled z dějin*, Lásenice, Maxima, 2005
- KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*, Praha, Herrmann a synové, 1994
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha, Herrmann a synové, 1995
- KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, OIKOYMENH, 1997
- LEAKEY, R.: *Původ lidstva*, Bratislava, Archa, 1996
- LEOPOLD, A.: *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky. Sand County Almanac*, Tulčík, Vydavateľstvo Lesoochranárskeho zoskupenia VLK, 1995
- LEOPOLD, A.: *Etika země*. In: Kohák, E., Kolářský, R., Míchal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996a, s. 35-49
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Rasa a dějiny*, Brno, Atlantis, 1999
- LORENZ, K.: *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta, 1997
- LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*, Praha, Academia, 2000
- LOVELOCK, J.: *Gaia, živoucí planeta*, Praha, Mladá fronta, 1994
- LUŽNÝ, D.: *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*, Brno, Masarykova univerzita, 2004
- MACHOVEC, M.: *Filosofie tváří v tvář zániku*, Praha, Akropolis, 2006
- MALL, R. A., HÜLSMANN, H.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn, Bouvier, 1989

- MALL, R. A., SANDKÜHLER, H. J.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, dostupné na:
<http://agd.polylog.org/1/psh-de.htm>, on-line 25.2.2009
- MANDER, J.: *V nepřítomnosti posvátného. Selhání moderních technologií a zápas indiánských národů o přežití*, Brno, Doplněk, 2005
- Mosty do budoucnosti. Dialog mezi civilizacemi*, Brno, Doplněk, 2005
- MOLDAN, B.: *Konference o životním prostředí a rozvoji, Rio de Janeiro, 3.-14.června 1992, Dokumenty a komentáře*, Praha, Management Press, 1993
- NAESS, A.: *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, Inquiry, No. 16, 1973, s. 95-100
- NAESS, A.: *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Tulčík, Abies - Vydavateľstvo Lesoochranárskeho zoskupenia VLK, 1996
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, Praha, Naše vojsko, 1993
- NOVÁČEK, P.: *Křižovatky budoucnosti, Směřování k udržitelnému rozvoji a globální řízení*, Praha, G plus G, 1999
- ORTOVÁ, J.: *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum, 1999
- OTTMANN, H.: *Praktische Philosophie und die technische Welt*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 34/2, 1980, s. 157-178
- PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha, Československý spisovatel, 1992
- PETRUSEK, M.: *Společnosti pozdní doby*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2006
- PONGS, A.: *V jaké společnosti vlastně žijeme?*, Praha, ISV, 2000
- PRICE, W. F., CRAPO, R. H.: *Cross-Cultural Perspectives in Introductory Psychology*, Belmon, Thomson/Wadsworth, 2002
- PRIGOGINE, I., STENGERSOVÁ, I.: *Řád z chaosu*, Praha, Mladá fronta, 2001
- RICKERT, H.: *Kultúrna veda a prírodná veda*. In: Hrušovský, I., Zigo, M.: *Antológia z diel filozofov, Zv. 7, Pozitivismus, voluntarismus, novokantovstvo*, Bratislava, Vydavateľstvo politickej literatury, 1967
- ROSZAK, T.: *Kde končí pustina. Politika a transcendence v postindustriální společnosti*, Praha, Prostor, 2005
- ROUGEMONT DE, D.: *Budoucnost je naše věc. Úvahy o stavu současného světa a příčinách jeho krize*, Praha, Inverze, 1996
- SAHLINS, M.: *Stone Age Economics*, London, Routledge, 2004

- SHELDRAKE, R.: *Tao přírody*, Bratislava, Gardenia, 1994
- SCHAEFER, C.: *Pro příštích sedm generací*, Praha, DharmaGaia, 2007
- SCHELER, M.: *Můj filosofický pohled na svět*, Praha, Vyšehrad, 2003
- SCHWEITZER, A.: *Albert Schweitzer - zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, Praha, Vyšehrad, 1989
- SCHWEITZER, A.: *Etika úcty k životu*. In: Kohák, E., Kolářský, R., Michal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996b, s. 21-34
- SKOLIMOWSKI, H.: *Ekologická etika a posvátnost života*. In: Kohák, E., Kolářský, R., Michal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996c, s. 135-152
- SKOLIMOWSKI, H.: *Účastná mysl. Nová teorie poznání a vesmíru*, Praha, Mladá fronta, 2001
- SNYDER, G.: *Místo v prostoru*, Praha, Mat'a a DharmaGaia, 2002
- SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum, 2004
- SOLOVJOV, V.: *Krize západní filosofie*, Velehrad, Refugium Velehrad-Roma, 2001
- SPENGLER, O.: *Zánik západu. Nástin morfologie světových dějin*, dostupné na: http://www.aluze.cz/2008_03/13_archivalie_spengler.php, on-line 4.2.2009
- STEHLÍK, J.: *Budoucnost lidského společenství. Koncepce trvale udržitelné lidské existence*, Praha, Karolinum, 2000
- STEINER, R.: *Filosofie svobody. Základy moderního světonázoru. Výsledky pozorování duševního života podle přírodovědecké metody*, Praha, Baltazar, 1991
- ŠEVČÍK, O.: *Architektura, historie, umění. Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19.století*, Praha, Grada, 2002
- ŠMAJS, J.: *Drama evoluce*, Praha, Hynek, 2000
- ŠTAMPACH, I. O.: *Anthroposofie*, Olomouc, Votobia, 2000
- ŠTAMPACH, I. O.: *Matka Země, přátelský vesmír a nový věk*, Souvislosti, roč. 8, č. 3-4, 1997, s. 47-53
- TAYLOR, CH.: *Etika authenticity*, Praha, Filosofia, 2001
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Místo člověka v přírodě*, Praha, Svoboda, 1967
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*, Praha, Vyšehrad, 1990
- TOFFLER, A., TOFFLEROVÁ, H.: *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*, Praha, Dokořán, 2001
- TOYNBEE, A.: *Studium dějin*, Praha, Práh, 1995

- VAVROUŠEK, J.: *Svět po Rio: Závěry a perspektivy*. In: Moldan, B.: *Konference o životním prostředí a rozvoji Rio de Janeiro 3.-14. června 1992. Dokumenty a komentáře*, Praha, Management Press, 1993, s. 257-260
- VAVROUŠEK, J.: *Závod s časem. Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*. In: Kohák, E., Kolářský, R., Michal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst, 1996e, s. 209-215
- Velký sociologický slovník*, sv.2, Praha, Karolinum, 1996
- WATTS, A. W.: *Příroda, muž a žena. Filosofie spontaneity*, Praha, Votobia, 1997
- WEBER, M.: *Sociologie náboženství*, Praha, Vyšehrad, 1998
- WHITE, L. T.: *Historické kořeny naší ekologické krize*, Filosofický časopis, roč. 48, č. 5, 2000, s. 765-775
- WILSON, E. O.: *O lidské přirozenosti*, Praha, Nakl. Lidové noviny, 1993
- WILSON, E. O.: *Rozmanitost života*, Praha, Nakl. Lidové noviny, 1995
- WIMMER, F. M.: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien, WUV, 2004
- WIMMER, F. M.: *Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie?* dostupné na: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphdt96.html>, on-line 25.3.2009a
- WIMMER, F. M.: *Polylog - interkulturelle Philosophie*, dostupné na: <http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>, on-line 4.3.2009b
- ZNOJ, M., SOBOTKA, M., MAJOR, L.: *Vztah člověka a přírody v podání novověké filosofie*, Filosofický časopis, roč. 39, č. 6, 1991, s. 975-991

Evidenční list

UŽIVATEL

stvrzuje svým podpisem, že pokud tuto diplomovou práci využije ve své práci, uvede ji v seznamu literatury a bude ji řádně citovat jako jakýkoli jiný pramen.

Vysloužilová, K.: Environmentální problematika v kontextu západní kultury.

Nástin vybraných koncepcí

Jméno uživatele Bydliště	Katedra (pracoviště)	Použito pro práci (název)	Datum, podpis

Jméno uživatele, bydliště	Katedra (pracoviště)	Použito pro práci (název)	Datum, podpis

Jméno uživatele, bydliště	Katedra (pracoviště)	Použito pro práci (název)	Datum, podpis

Jméno uživatele, bydliště	Katedra (pracoviště)	Použito pro práci (název)	Datum, podpis